

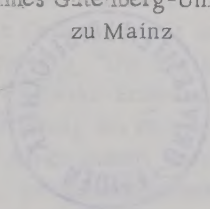
DIE ANFÄNGE DES DEUTSCHEN
POLITISCHEN KATHOLIZISMUS
IN DEN
HISTORISCH-POLITISCHEN BLÄTTERN
UND IHRE PROTESTANTISCHE REAKTION

Christian-Erdmann Schott

Mainz 1965

DIE ANFÄNGE DES DEUTSCHEN POLITISCHEN KATHOLIZISMUS
IN DEN HISTORISCH-POLITISCHEN BLÄTTERN
UND IHRE PROTESTANTISCHE REAKTION

Inauguraldissertation
zur Erlangung des Doktorgrades
der Evangelisch-Theologischen Fakultät der
Johannes Gutenberg-Universität
zu Mainz



vorgelegt von

Christian-Erdmann Schott

Referent: Professor D. SCHMIDT D.D.
Korreferent: Professor D. LORENZ

Tag der mündlichen Prüfung: 26. November 1965



VORWORT

zu der Schrift (Inauguraldissertation zur Erlangung der theologischen
Doktorwürde der Evangelisch-Theologischen Fakultät
der Johannes-Gutenberg-Universität zu Mainz)

"Die Anfänge des deutschen politischen Katholizismus
in den Historisch-Politischen Blättern
und ihre protestantische Reaktion"

von Christian-Erdmann Schott

Nach dem Worte Napoleons über den Rheinischen Merkur von Joseph Görres ist die Presse im 19. Jahrhundert zur fünften Großmacht aufgestiegen, und nach dem Worte Kierkegaards wird in der Neuzeit die Macht der Journalisten die stärkste sein, weil sie unkontrolliert ist.

Aus solchen Erwägungen und Beobachtungen wurde die vorliegende Dissertation als selbständige Aufgabe im Anschluß an ein kirchengeschichtliches Seminar gestellt, das im Sommer 1953 in der Kirchlichen Hochschule zu Berlin-Zehlendorf den Aufstieg des katholischen Gedankens seit der geschichtsphilosophischen Programmschrift von Friedrich Novalis "Die Christenheit oder Europa" (1799/1826) behandelte. Der Verfasser, Christian-Erdmann Schott, zeichnete sich schon damals durch Klarheit in der Erfassung des Problems und Fähigkeit zu umsichtiger Erörterung des Themas aus. Als er später, durch eingehende Studien im Gesamtgebiet der Theologie gereift, zu ihm zurückkehrte, konnte er eine pressegeschichtliche Untersuchung eigenen Stils führen, die in der Kirchengeschichte auf weite Strecken Neuland betritt, zumal das 19. Jahrhundert sich keiner Beliebtheit und keiner besonderen Pflege erfreut. Die Schwierigkeit der Aufgabe lag zu einem wesentlichen Teile in dem kollektiven Subjekt. Es erforderte einen Spürsinn für das Atmosphärische und Halbartikulierte, für das Mittelmaß zwischen den lautstarken Extremen. Da nicht nur theologische, sondern ebenso sehr politische Vorgänge zu prüfen und darzustellen waren, wurden an die gerechte Urteilsbildung nicht ganz einfache Ansprüche erhoben.

Der Verfasser hat klar und überlegt gegliedert. Die beiden großen Hauptteile (die Bewußtseinsbildung des politischen Katholizismus und die evangelische Antwort darauf) sind durch das Thema selbst vorgezeichnet. Die drei großen Abschnitte des ersten, dem Katholizismus zugewandten Teiles:

Der Katholizismus vor der Entscheidung zur politischen Selbstbehauptung,
die Abgrenzung gegen (mögliche) politische Bündnispartner,
der Kampf um die rechtliche Freiheit der Kirche

bekommen die entscheidenden Vorgänge gut in den Griff. Der Parallelismus in den Unterabschnitten springt in die Augen. Der Leser darf ein geschlossenes Bild erwarten, das zugleich ein geschichtstreuer Spiegel der wirklichen Vorgänge ist. Denn es gehört zu den Wesenszügen des neuen politischen Katholizismus auf demokratischer Basis in Deutschland, daß er - anders als im gleichzeitigen Frankreich - überraschend einheitlich und fertig auftritt.

Geht man zum zweiten Hauptteil, der dem Protestantismus gewidmet ist, so zeigt bereits die Gliederung die Mannigfaltigkeit und Divergenz. Im Protestantismus des vormärzlichen Deutschland gab es kein einheitliches und klares theologisches und politisches Bewußtsein, sondern den bis zur Gehässigkeit geführten Streit der Richtungen, der aber dabei kaum einmal den prinzipiellen Charakter verlor und so seine innere Höhenlage wahrte.

Gegenüber der antiprotestantischen simplifizierenden Gleichung: Katholizismus = Konservatives Prinzip, Protestantismus = Revolution, die die katholische Publizistik entwickelte, brachte der Protestantismus in der von Adolph Harless begründeten "Zeitschrift für Protestantismus und Kirche" Luthers Lehre von den beiden Reichen, dem Gottesreich und dem Weltreich, zur Geltung, die "Evangelische Kirchenzeitung" Ernst Wilhelm Hengstenbergs die altlutherische Dreiständelehre. Trotz solcher Unterschiede, zu denen sich noch der aus dem gemeinsamen Aufklärungsboden stammende politische Evolutionismus der liberalen "Evangelischen Kirchenzeitung" Karl Gottlieb Bretschneiders gesellte, bildete der Protestantismus, wie der Verfasser erweist, insofern eine Einheit, als er keine Nachordnung des Staates gegenüber der Kirche kannte und sich im Bemühen um die Freiheit des Wortes wie um die Einheit des Lebens verbunden wußte.

Von diesen einschneidenden Vorgängen gibt die vorliegende Studie ein eindringendes, fesselndes Bild, das überall zu begründeten Urteilen gelangt. Sie macht die Kräfte anschaulich und greifbar, die das kirchlich-politische Bewußtsein im Deutschland des frühen 19. Jahrhunderts formten, noch ehe es die politischen Parteien im modernen Sinne gab. Sie zeigt Tiefe und Höhe der Auseinandersetzungen, die damals die katholischen und die evangelischen Christen in Deutschland bewegten, bevor mit dem Nationalismus, dem Liberalismus, dem konservativen und revolutionären Sozialismus die großen Ideologien wirksam wurden, die das politische Leben ohne tiefere christliche Bezüge gestalteten. Der Leser wird von dem Rang der damals verhandelten Fragen, von dem Gewicht der Argumente, von den Folgerungen der Stellungnahmen einen nachhaltigen Eindruck empfangen und die Gegenwart wesentlich besser verstehen als zuvor.

INHALTSVERZEICHNIS

	Seiten
Vorwort von Prof. D. Martin Schmidt D.D.	3 - 4
Inhaltsverzeichnis	5 - 6
Einleitung	7 - 8
 <u>I. TEIL: Die Historisch-Politischen Blätter</u>	
A Der Katholizismus vor der Entscheidung zur politischen Selbstbehauptung	
1) Die Alternative: Katholizismus oder politischer Protestantismus	9 - 15
2) Die Alternative: Katholizismus oder Deutschlands Untergang	15 - 16
B Die Abgrenzung gegen politische Bündnispartner	
3) Das göttliche Recht der Kirche	16 - 20
4) Die Abgrenzung gegen den Liberalismus	20 - 25
5) Die Abgrenzung gegen die Restauration	26 - 27
6) Die Abgrenzung gegen den konservativen Protestantismus	27 - 30
C Der Kampf um die rechtliche Freiheit der Kirche	
7) Die Notwendigkeit der Verbindung von Staat und Kirche in Deutschland (Auseinandersetzung mit d. belg. u. amerik. Verfassung)	30 - 37
8) Die Frage konfessioneller oder christlicher Paritätsstaat	37 - 42
9) Die Frage konstitutioneller oder Ständestaat	42 - 48
10) Die Frage zentralistische oder föderative Reichsverfassung	48 - 50
D Die Wendung in den Jahren 1848/49	50 - 54
 <u>II. TEIL: Die protestantische Reaktion</u>	
A Zwei lutherische Stimmen	
1) Die Zeitschrift für Protestantismus und Kirche	55 - 63
2) Das Zeitblatt für die Angelegenheiten der lutherischen Kirche	63 - 68

B	Die Allgemeine Kirchen-Zeitung	68 - 77
C	Die Evangelische Kirchen-Zeitung	
	a) Gegen die Herabsetzung des Protestantismus	78 - 80
	b) Das Verhältnis von Staat und Kirchen	81 - 86
	c) Die Annäherung in den Jahren 1848/49	86 - 88
	Zusammenfassung und Ausblick	89 - 95
	Anmerkungen	96 - 118
	Literaturverzeichnis	119. - 123.

EINLEITUNG

"Der Zweck der Zeitschrift ist schlechthin Vertheidigung der Kirche; Geschichte und Politik werden nur subsidiarisch zugezogen" ¹⁾). Mit diesem Satz faßt Joseph Görres im Jahre 1846 die Aufgabe der "Historisch-Politischen Blätter" zusammen. Sie wird von Ignaz Döllinger, Constantin Höfler, Friedrich Windischmann, anfangs auch Johann Adam Möhler nach der historischen und theologischen, von Carl Ernst Jarcke, George Philips, Ernst von Moy nach der staatsrechtlichen und politischen Seite hin wahrgenommen. Görres selbst steht in der Mitte. Sein Sohn Guido und der Dichter Josef von Eichendorff neigen stärker zu Kunstbetrachtung und -kritik. Sein Neffe Ernst von Lassaux, der Jurist Leberecht Drewes, Joseph Fleck, Friedrich Hürter, Ludwig Merz, J. N. Sepp steuern Beiträge, deren Einordnung und Zuschreibung heute im einzelnen noch nicht möglich ist, bei.

In der vorliegenden Untersuchung sind die politischen Aufsätze bevorzugt herangezogen. Sie möchte ein Beitrag zur Erforschung der Anfänge des deutschen politischen Katholizismus sein.

Seine Wurzeln reichen in die ersten Jahrzehnte des vorigen Jahrhunderts. Besonders sind es die verschiedenen Kreise gewesen, etwa der Mainzer Kreis, von dem seit 1821 der "Katholik" herausgegeben wurde, und der Wiener und der Münchener Kreis, die die religiöse und politische Erneuerung des deutschen Katholizismus vorbereitet haben. Die Romantik hatte stark auf sie gewirkt. Von ihr ist auch das große Restaurationswerk Carl Ludwig von Hallers beeinflusst, das dann zur Grundlage der verfassungspolitischen Bestrebungen der konservativen Richtung im politischen Katholizismus wurde. Daneben machten sich von Frankreich her liberale Tendenzen geltend, die das politische Bewußtsein besonders des rheinischen Katholizismus noch lange geprägt haben. Von Belgien drangen die ersten Aufsehen erregenden Berichte über die Erfolge der zu Anfang des Jahrhunderts gegründeten katholisch-politischen Partei herüber. Als das eigentliche Geburtsjahr des deutschen politischen Katholizismus dürfte aber das Jahr 1837 anzusehen sein. In ihm fanden sich in der Reaktion gegen das Vorgehen des preußischen Staates in der Kölner Sache die politisch regen Kräfte des deutschen Katholizismus im Münchener Görreskreis aus ihrer Vereinzelung weitgehend zusammen. Eine gewisse Trennung von den politischen Konservativen trat ein. Sie fand besonders Ausdruck in der Tatsache, daß Jarcke und Philips ihre Mitarbeit am Berliner "Politischen Wochenblatt", das, konfessionell nicht gebunden, Grundsätze Hallers und de Maistres vertrat, abbrachen und sich dem neuen katholischen Organ, den am 4. April 1838 gegründeten "Historisch-Politischen Blättern für das katholische Deutschland", zur Verfügung stellten.

Die Aufgabe, vor der der Mitarbeiterkreis stand, war schwierig. Man wollte eine katholische Zeitschrift, weil man davon überzeugt war, daß der Katholizismus

seine Interessen publizistisch stärker vertreten müsse. Jarcke erklärt im ersten Heft, man wolle "denen, die fast ein Menschenalter hindurch sich gewöhnt hatten, in der deutschen Literatur allein das Wort zu führen, zwar in aller christlicher Liebe, aber mit allen uns zu Gebote stehenden Mitteln und so eindringlich wie möglich, den von ihnen so oft übersehenen Umstand zu Gemüte führen, daß wir auch da sind, und fest daran glauben, daß wir ein gutes Recht zur Existenz haben" 2). Wie sich der Mitarbeiterkreis dieser Aufgabe, namentlich in politischer Hinsicht, angenommen hat, ist die eine Frage, die uns mit dieser Untersuchung beschäftigt.

Die andere Frage ist, wie der Protestantismus darauf reagiert hat. Der politische Katholizismus, der heute in einem möglicherweise milderem Licht erscheint, nachdem er sich mit dem Protestantismus politisch weitgehend verbunden hat, war nicht immer zu einem solchen Bündnis bereit. Neben der Behauptung seines eigenen Kirchentums auf politischem und verfassungsrechtlichem Wege waren seine Anfänge auch auf eine Zerstörung der politisch-staatlichen Fundamente der verfaßten evangelischen Kirchen gerichtet. Eine gewisse antiprotestantische Tendenz liegt so in seinen Anfängen und läßt auch von daher die Frage nach der Haltung des damaligen Protestantismus entstehen.

Bei der Stoffeingrenzung erwies es sich als günstig, auch auf der evangelischen Seite bei der Publizistik zu bleiben und den wichtigsten evangelischen Kirchenzeitungen das Wort zu erteilen. Dabei erhob sich aber die Frage, ob es angebracht wäre, die Haltung der evangelischen Zeitungen summarisch darzustellen und also den Versuch eines Querschnittes der Meinungen zu unternehmen oder jede Zeitschrift für sich darzustellen. Für das erste spräche, daß auf diese Weise Überschneidungen ausgeschlossen werden könnten. Andererseits war zu bedenken, daß diese Zeitschriften, jede für sich, eine eigene Richtung repräsentieren, in einem bestimmten Kreise wirkten und darum auch für sich gehört werden müßten. Dieser Gedanke gab schließlich den Ausschlag, so daß jetzt in der vorliegenden Untersuchung die evangelischen Stimmen gesondert zu Wort kommen sollen.

Als zeitliche Begrenzung legte sich das Jahr 1850 nahe. In ihm klingt die Auseinandersetzung mit der Märzrevolution wieder ab und damit geht auch der erste Abschnitt in der Geschichte des modernen politischen Katholizismus zu Ende. Die Tendenzen, die einem neuen Abschnitt zugehören, - teilweise, wie etwa in den Historisch-Politischen Blättern, schon in den Bänden von 1849 erkennbar, - sind hier nicht mehr dargestellt.

E R S T E R T E I L :

DIE HISTORISCH-POLITISCHEN BLÄTTERA DER KATHOLIZISMUS VOR DER ENTSCHEIDUNG
ZUR POLITISCHEN SELBSTBEHAUPTUNG1. Die Alternative: Katholizismus oder
politischer Protestantismus

Unter den Gegnern, mit denen sich die Historisch-Politischen Blätter auseinandersetzen, stehen der Staatsabsolutismus und die Revolution an erster Stelle. Mit beiden hatte die katholische Kirche während der letzten beiden Generationen ausreichend Erfahrungen machen müssen. Den Herausgebern und Mitarbeitern der Histor.-Polit. Blätter ist denn auch von vornherein bewußt, daß es sich in beiden Fällen um weit überlegene Mächte handelt. Der Absolutismus kann den gesamten Staatsapparat für seine Zwecke aufbieten. Und die Revolution gewinnt dadurch, daß sie sich als einzige Alternative gegen die Machtansprüche des Staatsabsolutismus ausgibt, immer mehr an Boden. Die katholische Kirche steht demgegenüber fast wehrlos da. Durch den Reichsdeputationshauptschluß hat sie nahezu ihren gesamten territorialen Besitz - neben den drei geistlichen Kurfürstentümern am Rhein 22 Bistümer, etwa 80 Stifte und Abteien, über 200 Klöster mit dem dazugehörigen Grundbesitz, 18 katholische Universitäten ¹⁾ - verloren und damit die Grundlage ihrer politischen Unabhängigkeit eingebüßt. Sie besitzt praktisch nichts, worauf sie sich stützen kann. Das Mittel der Presse reicht, das ist den Münchner Publizisten klar, gegen diese Gegner allein nicht aus. Es kann lediglich eine Hilfe sein.

Andererseits hat das Kölner Ereignis gezeigt, daß unter den Katholiken ein wahrer politischer Sinn vorhanden ist. Eine starke Erregung, eigentlich für alle Beteiligten überraschend, hatte sich erhoben. Und hier ist nach den Histor.-Polit. Blättern auch die Stelle, wo für die katholische Kirche im Kampf mit dem Staatsabsolutismus und der Revolution die größten Hoffnungen liegen. Sie, die Gläubigen, müssen ihr das politische Rückgrat geben, das sie im Kampf mit ihren Gegnern braucht. Auf ihre Seite müssen sie sich stellen, an ihre Priester und Bischöfe sich anschließen. Jeder muß, an seinem Platz, für seinen Glauben eintreten, jeder Schmälerung der Interessen seiner Kirche entgegentreten. Darum begegnet man immer wieder der Mahnung an die Katholiken, die Sache der Kirche im Auge zu haben, sich um sie zu scharen: "Helfet Euch selbst! Verhelfet Euch zu der Kraft des Glaubens, zu der Beharrlichkeit in ihm, dann aber wird Gott Euch hel-

fen, Er wird für Euch, treue Söhne der Kirche, Fürsten wie Völker, streiten ... Selbstthätig sollt Ihr seyn!" Denn, das ist eine der Grundthesen der Histor. - Polit. Blätter, "der Bestand der katholischen Kirche in Deutschland ist an den Eifer der Katholiken, und vorzüglich an den Eifer des Clerus, an die Bischöfe geknüpft". 2)

Die Schwierigkeit ist aber, daß den meisten Katholiken, und zwar gerade auch den politisch Aufgeschlossenen, das Verständnis für die Notwendigkeit einer grundsätzlichen politischen Parteinahme für die Kirche fehlt. Die Erregung während des Kölner Kirchenstreites verriet noch keine grundsätzliche Konzeption. Und die politische Einstellung wird im Großen und Ganzen noch immer als Privatsache verstanden, die mit der Zugehörigkeit zur Kirche kaum etwas zu tun hat. Besonders besitzt der seit 1830 aufgekommene Liberalismus unter den Katholiken, namentlich im Rheinland und in Baden, zahlreiche Verfechter. Aber diese katholischen Liberalen sind eben in erster Linie liberal und nicht katholisch. Ein spezifisch katholisch-politisches Interesse findet sich nur vereinzelt, - etwa bei dem Freiburger Franz Joseph Buß. 2a) Die Münchner Publizisten stehen deshalb vor der Frage, wie sie den Katholiken, und zwar den politisch bereits engagierten wie den desinteressierten, klarmachen können, daß sie als Glieder der Kirche in der Gegenwart eine politische Verantwortung haben.

Ihr Weg besteht zunächst darin, daß sie ihren Lesern den Ernst der Lage vor Augen zu führen suchen. In langen Artikeln werden die Schrecknisse der Revolution vor ihnen enthüllt; die Ungerechtigkeiten des Staatsabsolutismus, besonders gegen die Katholiken in überwiegend protestantischen Staaten, aufgedeckt und damit der Versuch unternommen, den Gerechtigkeitssinn der Katholiken gegen das Unrecht, das ihnen und ihren Glaubensbrüdern unter der Herrschaft der Revolution und des absoluten Staates zugefügt wird, wachzurufen. Dabei muß allerdings auch eine gewisse Vorsicht beobachtet werden. Eine Notiz aus dem Jahre 1848 besagt: "Wir haben aus leicht begreiflichen Gründen bisher in diesen Blättern über Österreich so gut wie gar nicht sprechen können und wollen" 3). In den ersten zehn Jahrgängen wird Österreich bzw. der Josephinismus, ebenso Bayern, auch nur gedämpft angegriffen. Das ist insofern begreiflich, als ein Verbot der Histor. - Polit. Blätter in Österreich und Bayern das Ende der Zeitschrift bedeutet hätte. Man hilft sich damit, daß man bis 1848 die ganze Thematik, vom Kölner Ereignis her liegt das ohnehin nahe, unter dem Gegensatz von preußischem Staatsabsolutismus und katholischer Kirche abhandelt. Da ist man allerdings unter dem Schutz der bayerischen Regierung sehr offen. Verbunden mit diesem Bestreben ist dann aber auch das Interesse, den Katholiken deutlich zu machen, daß sie keine so unbedeutende Minderheit darstellen, wie es ihnen immer wieder eingeredet wird. Der häufige Hinweis auf die Tatsache, daß in Preußen zwei Fünftel der Gesamtbevölkerung katholisch sind, hat auch hier seinen Platz. Er

soll das Minderheitsbewußtsein dämpfen und das Gefühl der eigenen Kraft stärken. Entscheidend ist aber vor allem anderen das Bestreben, eine Erkenntnis der Entscheidung herbeizuführen, vor der jeder Katholik steht. Das geschieht dadurch, daß der Staatsabsolutismus und die Revolution als politische Auswüchse der Reformation und also als spezifisch protestantische Erscheinungen erklärt werden. "Wir werden ... nicht verschweigen, wie die Glaubensspaltung selbst die Wurzel und Mutter jener unvermeidlichen Konsequenzen der Revolution und des Absolutismus war ... " 4). Im einzelnen sieht das so aus:

In der Reformation sind zwei Emanzipationsbewegungen vollzogen bzw. angebahnt worden. Einmal die Emanzipation des Menschen von Kirche und Gott. Luthers Kampf galt der Autorität der Kirche, an deren Stelle er den autonomen Menschen stellt. Dabei ist Luther noch verhältnismäßig zurückhaltend, indem er die altchristlichen Dogmen und die Autorität der Bibel als verpflichtende Glaubensgrundlagen beibehält. Die Autorität der Kirche war aber durch seinen Angriff erschüttert und der Grundsatz, daß jedermann das Recht haben sollte, in Glaubensdingen seiner Überzeugung zu folgen, aufgestellt. In der Folge führte das zur Beseitigung auch der Autorität der Bibel und Dogmen. Die Vernunft wurde zum absoluten Maßstab erhoben und der Protestantismus verfiel zunehmend, bis er schließlich im Indifferentismus, der herrschenden "Staatsreligion" der Zeit, die durch das Fehlen jeder religiösen Bindung, durch die reine Diesseitigkeit gekennzeichnet ist, anlangte 4a). Parallel dazu verläuft die politische Emanzipation. Sie nimmt darin ihren Ausgang, daß die weltliche Macht sich von der geistlichen trennt und sich allmählich über sie erhebt. Die Begründung geben die Reformatoren, die die weltliche Gewalt einseitig als allein von Gott eingesetzt hinstellen, im Gegensatz zur katholischen Kirche, die ein antichristliches Menschenwerk sein soll 5). Nachdem sich die weltliche Macht aber einmal von der geistlichen getrennt hat, ist es nur noch eine Frage der Zeit, daß sie sich verselbständigt und schließlich im Staatsabsolutismus, der keine Macht und kein Recht außer dem des Staates anerkennt, endet; wobei beide Entwicklungsprozesse, der religiöse und der politische, eng zusammengehören und sich gegenseitig bedingen: Je säkularer das Denken wird, desto freier entfaltet sich der Staatsabsolutismus, der den Gedanken, daß der Staat Ordnung Gottes ist und den Untertanen zu dienen hat, nicht mehr kennt, darum den Staat zum höchsten Herrn erhebt und von den Untertanen fordert, daß sie für ihn da sind und ihm dienen. "Daher ist der Indifferentismus der natürliche Verbündete und der Vorläufer der absoluten Staats-tyrannie" 6). Oder: Der Staatsabsolutismus ist der politische Ausdruck des religiösen Indifferentismus.

Die Reformation ist aber so auch selbst "Revolution", eine "kirchlich-politische Umwälzung" 7), die das Grundgesetz aller Revolution enthüllt: Dem Abfall von Kirche und Christentum folgt die Zerstörung der politischen Ordnung. Im

Falle der Reformation bedeutet es die Auflösung einer Ordnung, die sich durch Jahrhunderte als gesund und haltbar erwies und geradezu dem "Ideal" einer christlichen Staatsordnung nahegekommen ist ⁸⁾. Sie mußte zerbrechen, nachdem die Reformatoren die Glaubwürdigkeit der Kirche angetastet und damit eine Entbindung der politischen, sozialen, nationalen Triebkräfte der Zeit ausgelöst hatten. Der Aufruhr gegen die Kirche hat den Zusammenbruch des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation zur Folge. Und wenn die protestantische Geschichtsforschung (Ranke) behauptet, daß sich das Reich schon vor der Reformation in Auflösung befunden habe und die politischen Kräfte auseinanderzufallen begonnen hatten, so wird dem entgegengehalten, daß die Grundordnung des Mittelalters, trotz aller auf die Unzulänglichkeit der menschlichen Natur zurückzuführenden und nie ganz vermeidbaren Mängel, auch in der Reformationszeit noch intakt gewesen sei. Die Mängel, die die protestantische Forschung, offensichtlich mit dem Ziel der Selbstrechtfertigung, so stark herausstellt, vornehmlich die politischen Selbständigkeitstendenzen, waren zu beheben. Die Reichsverfassung bot die Voraussetzungen dafür, wenn man ihrer Verwirklichung nur mehr Kraft zugewandt hätte. Hier lag die Aufgabe der politischen und theologischen Führer der sogenannten Reformation. Als kritische, begabte Köpfe hätten sie ihre Fähigkeiten in den Dienst der Ordnung, der Verfassung, der Erhaltung der Einheit des Reiches und der Kirche stellen müssen, um unter der Führung der "legitimen höchsten Autoritäten der Christenheit" eine Beseitigung der in Kirche und Reich aufgetretenen, aber nur äußeren, Mängel herbeiführen zu helfen ⁹⁾. Dieser Aufgabe haben sie sich entzogen. Sie stellten sich auf die Seite der Zersetzung. Mutwillig trennten sie sich von der Kirche, zerbrachen das Reich und verursachten die Spaltung in Kirche und Nation, die nun als Verhängnis über der europäischen, besonders der deutschen Geschichte liegt.

Mit der Reformation war die Revolution geboren. "Deutschland hat die unheilvolle Frucht empfangen, England sie ausgetragen". Von hier gelangt der revolutionäre Geist nach Frankreich, um dort seine verheerenden Wirkungen hervorzubringen und heute von Frankreich aus wieder in Deutschland Fuß zu fassen ¹⁰⁾. "Es ist - gegen Lamennais gesagt - dieselbe Lehre, welche Luther und Hutten wie einen Pechkranz in das Gebäude der Gesellschaft des sechzehnten Jahrhunderts warfen, gekleidet in die Formen des neunzehnten" ¹¹⁾. Das innere Wesen des Protestantismus, der Wille zur Erhebung und Empörung, hat sich durch die Jahrhunderte nicht geändert, wenn er jetzt auch viel offener hervortritt und der Unterschied zwischen dem 16. und 19. Jahrhundert eigentlich darin besteht, daß damals die religiöse und politische Emanzipation durchgefochten wurde, während sie heute vollzogen ist und der Mensch nun daran geht, sich aus eigener Kraft, ohne Gott, mit politischen Mitteln eine Welt nach eigenen Vorstellungen und Idealen zu erbauen.

Das aber ist die Konsequenz, zu der die Reformation durchstoßen mußte. Die neuzeitliche Revolution muß deshalb nach den Hist. -Polit. Blättern auch als "die folgereicht entwickelte "Reformation" in ihrer Anwendung auf Politik und soziales Leben" verstanden werden. Sie ist "politischer Protestantismus". Und es gilt dann in diesem Sinne der Satz, "die Revolution hat nur auf dem politischen Gebiet vollendet, was die Reformation auf dem kirchlichen begonnen" 12).

Etwas schwierig erscheint es allerdings, von hier aus das Aufkommen des Staatsabsolutismus, der Revolution und des Liberalismus in katholischen Ländern zu erklären. Gallikanismus, Febronianismus und Josephinismus sind ja doch typisch katholische Formen des Staatsabsolutismus und die Revolutionen im katholischen Frankreich, in Neapel, Piemont, Portugal, Spanien und Polen legen zumindest die Frage nahe, warum die katholische Kirche hier nicht stark genug war, den protestantisch-französisch-revolutionären Geist niederzuhalten.

Im Falle des Staatsabsolutismus wird hier auf den Indifferentismus verwiesen, der sich als Folge der Reformation überall in Europa ausgebreitet und dann auch in katholischen Ländern Fuß gefaßt hat. Im Falle der katholischen Revolutionäre bzw. Liberalen wird nicht anders argumentiert, wenngleich hier besonders betont wird, daß sie eigentlich nicht oder nicht mehr als Katholiken betrachtet werden können. Der "liberale Katholizismus" eines Lamennais, Lacordaire, Montalembert ist unkatholisch. Katholisch ist, das wird deutlich als Grundsatz ausgesprochen, wer sich in Sachen der Religion und Moral nach der Kirche richtet und "nur die politische Handlungsweise, die aus dieser Denkart fließt, kommt als Handlungsweise wirklicher Katholiken in Betracht" 13). Darum soll es auch "nicht ehrlich" sein, wenn protestantischerseits behauptet wird, daß es "doch auch Katholiken" unter den Revolutionären und Liberalen gibt 14). Hier wird übersehen, daß diese Katholiken schon lange vorher "der protestantischen Strömung" verfallen waren und, gerade weil sie nicht mehr auf die Stimme der Kirche hörten, zu Revolutionären und Umstürzern wurden. Der Bruch mit der Kirche ging dem politischen Umsturz voraus, nicht nur in diesen Fällen, immer. Und es wird nur wieder einmal deutlich, wohin die Trennung von der Kirche letzten Endes führt. Die Kirche aber trägt für diese "Verräter" und "Toren" keine Verantwortung 15), so wie sie auch für die Reformation und deren Folgeerscheinungen nicht verantwortlich zu machen ist.

Das Ziel, das mit diesen Ableitungen verfolgt wird, ist einmal, den Katholiken klar zu machen, daß Staatsabsolutismus und Revolution von der historischen Wurzel her und in ihrem Wesen identisch sind. Zumindest ist das Gemeinsame, die "ursprüngliche, innere Einheit der Revolution und des absolutistischen Prinzips" stärker als das Trennende 16). Es liegt "in einer durchweg atheistischen und antichristlichen Auffassung des Staates und einer consequenten Leugnung der unver-

letzlichen Heiligkeit des Rechts, einer Leugnung, deren Quelle der Unglaube ist. Recht und Obrigkeit auf Erden sollen diesem pseudophilosophischen Systeme zufolge nicht mehr von Gott verliehen, sondern ein Produkt des isolierten menschlichen Willens sein, - und diesem wird in Gottes Stelle die höchste, unbeschränkte Gewalt zugesprochen" ¹⁷⁾. Darum ist es nach den Histor.-Polit. Blättern an sich auch gleichgültig, worauf sich die Staatsgewalt dann stützt, ob auf den Souveränitätsanspruch eines Einzelnen oder den des Volkes, ob auf den Machtanspruch von Menschen oder den von Ideen, die zur Durchsetzung gebracht werden sollen. "Hinter allen diesen Vorwänden liegt der einfache Anspruch des Menschengewalts, zu seyn wie Gott und sich selbst die Ehre, Herrschaft und Anbetung zuzueignen, die dem Herrn aller Dinge gebührt" ¹⁸⁾. Darum aber auch die Feindschaft von Staatsabsolutismus und Revolution gegen jede selbständige Kirche und Religion, - nicht nur gegen die katholische. Die Lutheraner in Preußen haben, anlässlich der Einführung der Union, den Druck des absoluten Staates ebenso zu spüren bekommen, wie ihn die Katholiken ständig zu ertragen haben. Der omnipotente Staat duldet keine Selbständigkeit neben sich. Er kennt nur die eigene Selbstbehauptung und ist von daher ein geschworener Feind der Freiheit der Kirche.

Zugleich soll deutlich werden, daß die Gegenwart nicht begriffen ist, wenn man sie nur unter diesem politischen Gegensatz sieht und sich von daher vor die Alternative Absolutismus oder Revolution gestellt glaubt. Nach dieser Sicht besteht diese Alternative für den Katholiken nicht. Vielmehr muß er sehen, daß dieser Gegensatz letztlich nur die eine Seite eines anderen, viel älteren, nämlich des konfessionell-religiösen Gegensatzes ist, der sich lediglich in neuen Formen und auf fortgeschrittenen Entwicklungsstufen wieder zeigt. Die katholische Kirche steht, das soll der Leser der Blätter erkennen, in einer Auseinandersetzung mit dem alten protestantischen Feind, der sich seit der Reformation nur wesensgemäß entfaltet, im Prinzip aber nicht verändert hat. "Unser Partheiwesen ist, in seiner Tiefe gefaßt, nichts als ein verkappter Religionsstreit, und als solcher eine reine Fortsetzung der Kämpfe des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts, - um den Gegensatz in der religiösen Überzeugung dreht sich die ganze neuere Geschichte der Deutschen" ¹⁹⁾. Das bedeutet, daß die Histor.-Polit. Blätter den Einzelnen praktisch vor die Alternative katholische Kirche oder Reformation stellen. In dem Augenblick, wo er sich etwa auf die Seite der Revolution stellt, tritt er auf die Seite der Gegner seiner Kirche. Die politische Entscheidung ist eine konfessionelle.

2. Die Alternative: Katholizismus oder Deutschlands Untergang

Sie ist aber zugleich auch eine nationale. Denn das soll die Reformationsableitungstheorie auch zeigen: Der Protestantismus besitzt nicht die Kraft, von seinen Voraussetzungen her eine dauerhafte Staats- und Sozialordnung zu schaffen. Er hat dreihundert Jahre Zeit gehabt, auf politischem Gebiet etwas Positives hervorzubringen und nichts erreicht. Im Gegenteil. Eine jahrhundertelange konsequente Entfaltung der protestantischen Ansätze hat zur vollständigen Entartung des Politischen geführt und der Protestantismus ist jetzt an seinen Früchten als das zu erkennen, was er immer schon war, durch und durch negativ, destruktiv - im Gegensatz zum Katholizismus, der sich mit Stolz auf das "große Mittelalter", "jene schöne Periode des Mittelalters" berufen kann, die er gestaltet hat²⁰¹. Daher wäre es eine Illusion anzunehmen, daß vom Protestantismus noch irgendetwas Positives im politischen Bereich erwartet werden konnte. Seine Wirkungen sprechen gegen ihn. Was allerdings nicht besagen soll, daß es nach den Hist.-Polit. Blättern nicht auch hervorragende protestantische Fürsten und Politiker gegeben hat und gibt. Aber das sind Ausnahmen, auf eine glückliche Inkongruenz der menschlichen Natur zurückzuführen und nicht als Beweis für die geistige und politisch gestaltende Kraft des Protestantismus zu werten²⁰². Für das Urteil über den Protestantismus ist, nach den Blättern, die Gesamtentwicklung von der Reformation bis zur Gegenwart entscheidend. Und die zeigt, daß der Protestantismus, politisch gesehen, folgerichtig bei seinen eigenen Konsequenzen angelangt, am Ende, im totalen Verfall angekommen ist. Umso mehr kommt es darauf an, daß der Katholizismus sich seiner Aufgabe bewußt ist, das politisch-soziale Leben in Deutschland wieder zu durchdringen und von seinen positiven Grundsätzen her zu gestalten. Die Verantwortung, die auf den Katholiken liegt, ist außerordentlich. Denn "auch dem Kurzsichtigsten wird es klar sein, daß Deutschland vor einer allgemeinen Umwälzung nur durch den Sieg des konservativen Princips bewahrt werden kann, und daß nur die Kirche dieses Princip zu retten vermag. Wie könnte der Protestantismus es retten, welcher gerade das entgegengesetzte in sich trägt, und dieses bis zu einer furchtbaren Macht schon ans Licht ausgeborn hat"²⁰³.

Daß diese Zurückführung des Staatsabsolutismus und der Revolution auf die Reformation auch andere Konsequenzen zuläßt, zeigt eine Überlegung, die der Verfasser der Artikelreihe "Deutsche Briefe" anstellt und die auf die Frage hinausläuft, ob es für den Katholizismus nicht günstiger wäre, sich auf sich selbst zurückzuziehen und sich jeder Einmischung in die politischen Fragen zu enthalten, um die Zersetzung des Protestantismus zur vollen Reife kommen zu lassen, mit der Hoffnung, daß der Katholizismus dann auf den Trümmern des Protestantismus seine Fahne hissen kann. Der Verfasser deutet diese Möglichkeit im Zusammenhang

einer Erörterung über die Pressefreiheit an. Er meint, daß zumindest überlegt werden müsse, ob die Einführung der Pressefreiheit in der gegenwärtigen Situation für die Sache der Kirche wünschenswert wäre, ob man die politische Entwicklung, die eindeutig auf eine "Crisis" zutreibt, überhaupt hemmen oder nicht einfach auslaufen lassen soll. Die Stunde des Katholizismus wird kommen und dafür heißt es sich bereit halten ..." das Schlechte wird sich selbst auf die Spitze treiben... Die Grundsätze der Retormation werden und müssen zu ihrer letzten Entfaltung gedeihen ... Dann muß die große Krankheit unseres Volkes im politischen Tode, oder in der Genesung ihr Ziel erreichen" 23).

Dagegen spricht aber die moralische Einsicht, daß Gott dem Menschen die Freiheit und damit auch die Verantwortung zum Handeln gegeben hat. Dann aber auch die Erkenntnis, daß sich die Kirche aus den politischen Fragen gar nicht heraushalten kann; nicht, weil sie Auseinandersetzungen sucht, sondern weil sie durch die politischen Mächte in ihrer Selbständigkeit und Freiheit bedroht ist. Die Revolution ist zwar, jedenfalls im Augenblick, keine akute Gefahr. Sie verhält sich "wie ein schummernder Riese". 24) Aber gerade darum kommt es darauf an, ihr jetzt zu begegnen. Wenn sie erwacht, ist nichts mehr zu retten und die Herrschaft des Pöbels, der alles niederreißt, was Freiheit und Recht verbürgt, ist nicht mehr aufzuhalten. Die französische Revolution und die Ereignisse von 1830 haben gezeigt, was das bedeutet und was der Religion, was dem deutschen Vaterland bevorsteht, wenn sie wieder zum Ausbruch kommt. Darum muß die Kirche mahnen und warnen, wo es noch Zeit ist. Sie muß ihre geheimen Wurzeln aufdecken und das Vordringen des revolutionären Geistes mit allen Kräften aufzuhalten suchen. Damit, nicht durch Rückzug aus der politischen Auseinandersetzung, kämpft sie für ihre Zukunft - und für die Zukunft Deutschlands.

B ABGRENZUNG GEGEN POLITISCHE BÜNDNISPARTNER

3. Das göttliche Recht der Kirche

Mit diesem Anspruch stehen die Histor.-Polit. Blätter aber nicht allein. Der Liberalismus behauptet ebenfalls, Deutschland vor dem Untergang bewahren zu wollen. Seine Anziehung liegt für viele, besonders für das Bürgertum, in seiner Mittelstellung zwischen dem Staatsabsolutismus und der proletarischen Revolution. Mit dem Katholizismus verbindet ihn der Kampf gegen den Absolutismus. Es liegt nahe, daß sie sich, zumal im Katholizismus und sogar im Mitarbeiterkreis der Histor.-Polit. Blätter eine Tendenz zum Liberalismus spürbar ist, in der Abwehr gegen den Staatsabsolutismus verbinden. In den Histor.-Polit. Blättern bildet

diese Richtung aber die Minderheit. Die meisten der zu Wort kommenden Stimmen sind antiliberal. Sie zeigen das Bestreben, den Katholizismus möglichst scharf gegen den Liberalismus abzugrenzen; und in dieser Auseinandersetzung, die schon rein äußerlich einen sehr breiten Raum einnimmt, ist einer der Hauptprogrammpunkte der Histor.-Polit. Blätter zu sehen ¹⁾.

Sie wenden sich besonders gegen die historisch-naturrechtliche Voraussetzung des Liberalismus, die Theorie von der Volkssouveränität, und erklären, daß sich die Kirche darauf nicht stützen kann. Ganz abgesehen davon, daß sie - es wird noch darüber berichtet werden - nicht haltbar ist; die Kirche würde, wenn sie sich auf diesen Boden stellte und sich dazu verstünde, ihren Freiheitsanspruch etwa als Ausdruck des sog. gerechten Volkswillens darzustellen, den Rechtsgrund, auf dem sie seit fast zwei Jahrtausenden steht, aufgeben. Ihr Freiheitsanspruch ist gegründet im Willen Gottes, der die Kirche ins Leben rief, um durch sie die Völker zum Heil zu führen. Sie ist göttliche Institution, - für die Völker, nicht durch die Völker. Durch sie, durch ihre Erziehung, durch das Christentum sind die Völker Europas überhaupt erst das geworden, was sie sind ²⁾. Wie sollte sie sich das Recht zum freien Bestand von ihren Kindern erborgen? Sie kann und braucht es nicht: "Die katholische Kirche leitet ihr Recht und ihre Freiheit ... aus dem Willen und der Verleihung des Herrn der Welt ab, von dem sie gegründet worden, - sie nimmt die Anerkennung dieser ihrer Freiheit als ein ihr von Anfang her gebührendes, ihr von Gott verliehenes und mithin göttliches Recht in Anspruch." ³⁾ Darauf und auf den Glauben an die Verheißung, daß sie die Pforten der Hölle nicht überwinden werden, stützt sie sich in ihrem Kampf um die Freiheit ⁴⁾.

Die Histor.-Polit. Blätter verstehen darunter "Selbständigkeit" und "Unabhängigkeit" der Kirche vom Staat, ⁵⁾ d.h. die Anerkennung der Tatsache, daß nach dem Willen Gottes allein die Kirche in Fragen der Religion und Moral zuständig ist ⁶⁾ und in voller Freiheit im Hinblick auf ihre Verfassung, ihre Gesetzgebung, ihre Disziplin und Bewegung (freier Verkehr der Bischöfe untereinander und mit dem Papst) ihren Heilsauftrag an den Menschen ausüben muß. Der Staat hat darauf keinen Einfluß zu nehmen. Daß er es dennoch versucht, beruht auf dem "größten aller Irrthümer der falschen Staatsweisheit unserer Tage, wonach der Staat berufen seyn soll, die Kirche zu regieren" ⁷⁾. Dagegen ist die Unabhängigkeitsforderung gerichtet.

Ihr Ziel ist aber erstens nicht, die Autorität des Staates in Abrede zu stellen. Gerade gegen Revolution und Liberalismus, die den Staatsabsolutismus mit dem Staat vielfach verwechseln und weitgehend kein gerechtes Verhältnis zum Staat mehr haben, betonen sie, daß der Staat auch Stiftung Gottes ist. Er hat göttliches Recht und göttliche Würde auf seiner Seite und besitzt legitim Anspruch auf

Gehorsam. Die Überhöhung seiner Ansprüche, seine Verabsolutierung, sein Unrecht lehnen sie ab. Aber sie bleiben staatstreu. Und es kommt ihnen, unter Rückgriff auf die mittelalterliche Zwei-Schwerter-Lehre, darauf an, wieder zu einer Sicht des Staates zu führen, die von seinem Recht und seinen Grenzen in gleicher Weise weiß. Darum die starke Betonung des göttlichen Willens, der hinter der Institution des Staates steht, und das Bestreben, seine Pflichten und Befugnisse als auf das diesseitige Leben eingegrenzt verständlich zu machen. Nur im äußeren Bereich und auch da nur solange, wie die Gebote Gottes nicht verletzt werden, ist der Staat höchste Autorität. Aber da ist er es auch. Für das ewige Leben ist die Kirche zuständig. Was sich der Staat darüber hinaus anmaßt, sein Anspruch auf den absoluten Gehorsam der Untertanen, sein Anspruch auch in den Angelegenheiten der Kirche mitzureden, ist Überschreitung seiner Grenzen.

Zweitens aber wollen die Blätter mit diesem "Dualismus" der Gewalten nicht der Meinung das Wort reden, als hätten Staat und Kirche nichts miteinander zu tun. Ihre Meinung ist, daß beide nach dem Willen Gottes als "koordiniert" verstanden werden müssen,⁸⁾ und zwar in dem Sinne, daß sie sich gegenseitig stützen und fordern, - die Kirche den Staat, indem sie ihren Gliedern die Unterordnung unter die Staatsgewalt und die Achtung vor Recht und Gesetz zur Gewissenspflicht macht, der Staat die Kirche, indem er sie gegen Übergriffe auf ihre Privilegien, Eigentum, Klerus - und auch auf die von ihr verkündete Wahrheit schützt. Es ist nach den Blättern "heilige Pflicht" des Staates, "den wahren Glauben zu fördern, den Irrthum aber nach besten Kräften, auch durch weltliche Mittel, auszuschließen und unschädlich zu machen"; ein Anspruch, den die Kirche, auch wenn sie auf seine Verwirklichung nicht unter allen Umständen pochen kann, im Prinzip immer festhalten sollte und wird⁹⁾.

Diese Tendenzen aber sind für das Staatsverständnis der Histor.-Polit. Blätter grundlegend: Sie wenden sich gegen ein Hineinregieren des Staates in die Kirche, gegen den Staatsabsolutismus, treten aber zugleich für den unabhängigen, auf göttlicher Einsetzung beruhenden Staat ein, der, ohne Einfluß auf die inneren Angelegenheiten der Kirche, die Kirche bzw. die durch sie vertretene christliche Wahrheit zu fördern beauftragt ist.

Von hier aus fordern die Histor.-Polit. Blätter dann auch die Anerkennung des Rechtes zur freien Religionsausübung für den Einzelnen. Sie verstehen darunter aber etwas ganz anderes als der Liberalismus, der diese Forderung auch auf seine Fahnen geschrieben hat. Denn der Liberalismus versteht unter Religionsfreiheit das Recht des Einzelnen, zu glauben und, im Rahmen der bürgerlichen Gesetzmäßigkeit, zu tun, was er für richtig hält und fordert vom Staat, daß er sich jeder Parteilichkeit in Dingen des Gewissens enthält. Religion ist Sache des Einzelnen, der Staat hat nichts damit zu tun. Das widerspricht aber der katholischen Auffas-

sung, nach der die Religion von der Kirche wahrgenommen wird. Die Begründung, die wiederum auf das göttliche Recht zurückgreift, zeigt das auch: Da nämlich jeder Mensch, ohne Ausnahme, berufen ist, das ewige Leben zu erlangen, hat auch jeder "durch das einfache Factum seiner Existenz das ihm unmittelbar von Gott verliehene, auf seiner vornehmsten und heiligsten Pflicht beruhende Recht, den wahren Glauben anzunehmen, ihn im Leben zu bekennen, sich der allein wahren Kirche zu unterwerfen ..." 10).

Religionsfreiheit bedeutet das Recht jedes Menschen, katholisch zu werden, und dieses Recht muß auch vom Staat respektiert werden. Hindert er den Menschen an seiner Wahrnehmung, ob es nun durch Begünstigung irriger Lehre oder durch die Anwendung von äußerer Gewalt ist, begeht er ein Verbrechen gegen die menschliche Persönlichkeit, das schwerer wiegt als Mord oder Menschenraub 11).

Die praktische Schwierigkeit dieses Rückgriffes auf das göttliche Recht liegt aber darin, daß der Staat das göttliche Recht, auf das sich die Kirche stützt, nicht bzw. nicht mehr achtet und die Kirche vor der Notwendigkeit steht, ihr Freiheitsrecht, das eigentlich vom Staat geschützt werden sollte, gegen den Staat verteidigen zu müssen. In dieser Tatsache ist auch die innere Begründung für den Schritt des Katholizismus in die Politik zu sehen. Er stellt an sich eine Abweichung vom Zwei-Gewalten-Prinzip dar, das einen politischen Selbstschutz der Kirche nicht kennt. Unter den gegebenen Umständen, dem Druck des absoluten Staates und dem Druck der Revolutionsgefahr, wird von den Münchner Politikern aber keine andere Möglichkeit gesehen. Der Katholizismus muß sein Recht selbst wahrnehmen; - aber, und daran liegt den Histor.-Polit. Blättern sehr viel, mit "gesetzlichen Mitteln" 12). Die Kirche darf sich durch das Unrecht des Absolutismus nicht zu Umsturz und Gewalt hinreißen lassen. Damit verlöre sie ihr Recht und ihren Anspruch. Freilich darf sie nicht alles hinnehmen. Aber wenn ihr ihr gutes Recht ständig vorenthalten wird und sie vom Staat Unterdrückung und Gewalt erfährt, muß sie, wenn sie mit gesetzlichen Mitteln nichts ausrichten kann, diesen Zustand mit Geduld tragen, getreu dem Vorbild ihres Herrn, der das Unrecht der Welt trug bis zum Kreuz. Ihren gerechten Anspruch auf Freiheit wird sie aber unter keinen Umständen, und wenn es das Martyrium bedeutet, preisgeben 13).

Andererseits entsteht die Frage, ob sich der Katholizismus, wenn er sich nun schon zum Kampf mit politischen Mitteln entschließt, nicht doch nach Bundesgenossen umsehen soll; selbst wenn er mit ihnen nicht in allen Punkten, besonders hinsichtlich der Voraussetzungen, übereinstimmen kann. In den Zielen steht man sich doch eben vielfach nahe und von daher wäre ein zweckbestimmtes, rein politisches Bündnis mit dem Liberalismus immerhin denkbar, solange natürlich wie er sich nicht zu ungesetzlichen Maßnahmen versteigt. Die antiabsolutistische Front wurde damit in jedem Falle gestärkt und daran muß sich auch den

Katholiken liegen. Andererseits käme auch eine Annäherung an die gemäßigte Restauration, die immer noch von sich reden macht, in Frage. Auch eine Verbindung mit dem konservativen Protestantismus wäre nicht ausgeschlossen. Von allen diesen Seiten ist ein Interesse für ein politisches Zusammengehen mit den Katholiken vorhanden.

4. Die Abgrenzung gegen den Liberalismus

Die Münchner Blätter setzen sich mit dieser Frage sehr intensiv auseinander. Sie geben auch, zunächst im Hinblick auf den Liberalismus, zu, daß er im Recht ist, wenn er sich gegen den Staatsabsolutismus wendet und danach strebt, den Einzelnen vor dessen Willkür zu schützen. Zwar findet das Problem der korporativen Freiheit, das die Blätter im Hinblick auf die Kirche bewegt, im Liberalismus kaum Berücksichtigung. Der Kampf um die Freiheit wird hier wesentlich unter dem Titel des individuellen Privatrechts geführt. Aber um die Wahrung des Rechts des Einzelnen geht es den Histor.-Polit. Blättern ja auch. Wenn sie dem Gedanken eines Zweckbündnisses mit dem Liberalismus trotzdem nicht näher treten, so vor allem, weil sie die Mittel, mit deren Hilfe der Liberalismus das Privatrecht schützen will, für nicht angemessen halten. Bei der Voraussetzung des Liberalismus, daß der wirksamste Schutz der Privatfreiheit in der Einführung von Verfassungen und neuen Staatsformen (Repräsentativsystem) liegt, wird nämlich übersehen, daß der Grund für die falschen Ansprüche der Staatsgewalt nicht in der Staatsform liegt. Er liegt in der Natur des Menschen, in seiner Sünde, darin, daß die, denen die Macht verliehen ist, sich über die göttlichen und menschlichen Rechte der Untertanen hinwegsetzen. Diesem Übel kann aber durch Verfassungsreformen nicht abgeholfen werden. Auch die beste Verfassung bietet in sich noch keine Garantie für Recht und Freiheit ¹⁴⁾. Darum wird in den Histor.-Polit. Blättern ständig vor der Überbewertung von staatsrechtlichen Formfragen gewarnt. Die Erfahrung habe gezeigt, daß die Freiheit des Einzelnen in jeder Staatsform, ob es die Monarchie, das Repräsentativsystem oder die Demokratie ist, möglich ist, wie auch umgekehrt keine Staatsform gegen Übergriffe der Gewaltausübenden schützt ¹⁵⁾. Die entscheidende Frage ist auch darum eigentlich nicht, welches ist die beste Staatsform, sondern wesentlich praktischer, wie kann der Einzelne vor Übergriffen der Staatsgewalt geschützt werden?

Um sich darüber mit dem Liberalismus zu verständigen, müssen zunächst zwei Voraussetzungen geklärt werden:

1. Die Frage nach der Entstehung des Staates.
2. Die Frage nach den Aufgaben des Staates.

Hinsichtlich der Entstehung geht der Liberalismus, gestützt auf die Theorie vom contract social und das Naturrecht der Aufklärung, davon aus, daß die Staatsge-

walt auf Übertragung durch das Volk beruht. In grauer Vorzeit haben sich Menschen zusammengetan, um durch gemeinsamen Beschluß den Staat ins Leben treten zu lassen. Der Staat ist ein Produkt der Vernunft bzw. des menschlichen Willens. In den Histor.-Polit. Blättern wird das bestritten und es wird dem philosophischen Naturrecht eine ausführliche "Naturlehre" des Staates gegenübergestellt, die auf Carl Ludwig von Hallers sechsbändige "Restauration der Staatswissenschaft", Winterthur 1816-1825, zurückgeht und in den Müncher Blättern besonders von Carl Ernst Jarcke, George Philips und Ernst von Moy vertreten wird¹⁶⁾. Sie soll zeigen, daß der Staat nicht ein Werk des Menschen sondern "ein Werk der Natur" ist, hinter und in dem allerdings der Wille Gottes erkannt werden muß¹⁷⁾. So hat der Staat seine Urform in der Familie, in der der Hausvater die Funktionen des Priesters und Königs innehat. Daraus entwickeln sich sippenmäßig patriarchalische Stammesverfassungen, die durch den gemeinsamen Glauben und gemeinsame Kultstatuten zusammengehalten, eine Art patriarchalischen Staatenbund bilden. Allmählich entsteht ein selbständiges Priestertum, dem man sich freiwillig unterwirft, und, da die Religion mit ihrer bindenden Kraft zurücktritt, ein Königtum, das durch äußere Macht, Recht und Sitte die Herrschaft ausübt. In einer denkbar harmonischen und vollkommenen Ausbildung stehen diese beiden Stände im christlich-germanischen Staatswesen des Mittelalters, in dem Geistlichkeit und Adel in gegenseitiger Ergänzung und Unterstützung die Herrschaft teilen. Die gemeinsame materielle Grundlage bildet der Grundbesitz.

Diese genetisch-historische Sicht, die den Staat als ein organisch gewachsenes, aus einer einheitlichen Grundform sich lebendig entwickelndes, nicht mechanisch zusammengesetztes Ganzes verständlich zu machen sucht, erfährt dann ihre Krönung in der Herausarbeitung von bestimmten "Naturgesetzen", denen alles staatlich-gesellige Leben unterliegt. Es sind im Wesentlichen zwei: Einmal das Autoritätsprinzip. "Eins der einfachsten und einleuchtendsten Naturgesetze des Staatslebens ist: daß es in jedem geselligen Verbande Autorität auf der einen und Gehorsam auf der anderen Seite, oder was dasselbe besagt: eine Regierung geben muß, der gehorcht wird, und Unterthanen, die zu gehorchen haben"¹⁸⁾. Die Autorität soll dabei nicht als durch Menschen übertragen vorgestellt werden, sondern "beruht auf eigener, natürlicher Macht derer, die damit bekleidet sind". Das heißt: So, wie der Hausvater, der seinen Kindern gegenüber Autorität ausübt, von diesen nicht dazu in Stand gesetzt worden ist, so, wie der Priester seine Autorität nicht von den Gläubigen empfängt, so hat auch der Fürst die Herrschaft nicht durch die Untertanen. Jeder, der rechtmäßig Autorität übt, hat diese, weil er die Macht dazu hat, die unabhängig von den Untergebenen besteht. Sie muß zuletzt als von Gott verliehen, als "göttliches Recht" und "von Gottes Gnaden", als das "Geschenk einer höheren Fügung" angesehen werden. In diesem Sinne ist jede Macht, jeder Besitz und jedes Recht, das historisch gewachsen ist, heilig und

unantastbar 19), nicht nur das fürstliche. Vielmehr nimmt der Fürst, kraft der ihm verliehenen Macht, die Funktion der Führung des Ganzen durch Wahrung von Recht, Sitte und Verteidigung nach außen hin wahr; des Ganzen, das aber in sich wiederum aus einer Fülle von Einzelrechten und -Funktionen durchsetzt vorgestellt werden muß. Das heißt, daß der Fürst so über das Ganze gebietet und es führt, wie etwa der Hausvater in seinem Bereich über Kinder und Gesinde, gleichsam als ein König kleineren Formats, oder wie der Priester in seinem Bereich die Gläubigen leitet, daß aber zugleich alle diese Funktionen, die untereinander nicht auswechselbar sind, sich harmonisch wie die Glieder des menschlichen Körpers zu einem Zusammenwirken in einem großen Ganzen vereinen, das dann der Staat ist. Der Staat, - genauer der "Patrimonialstaat" - stellt sich von daher als ein "in Ständen und Corporationen gegliederter, mannigfach abgestufter Organismus" dar 20), dessen Glieder, bis zu einem gewissen Grade selbständig, durch Wahrnehmung ihrer ihnen eigentümlichen, historisch zugewachsenen Rechte und Funktionen zur Erhaltung des Gesamtorganismus beitragen.

Von hier aus müssen dann die beiden "Grundtypen" aller Staatsformen gesehen werden. Sie treten entweder als fürstliche Herrschaft oder als Republik, "Kollektivfürst", wie Haller das nennt, in Erscheinung. Beiden gemeinsam ist das Autoritätsprinzip. Der Unterschied ist lediglich, daß im ersten Falle ein Einzelner, im anderen Falle mehrere die oberste Gewalt ausüben, wobei diese dann zusammen eine Einheit, eine Kollektivperson, bilden. Niemals aber sei in der Geschichte der Fall eingetreten, daß alle im Staatsverband lebenden Individuen zu dieser herrschenden Gruppe gehört haben. Immer, auch in der ausgeprägtesten Demokratie, hat es Personen gegeben, die aus Gründen nicht vorhandenen Besitzes, des Alters, des Geschlechts u. a. nicht an der Herrschaft teilhaben konnten und es kann, wenn die Demokratie nicht in Pöbelherrschaft umschlagen soll, diese praktisch auch nur als Herrschaft der selbständigen, angesessenen Hausväter gedacht sein. Womit gesagt sein soll, daß die Theorie der Volkssouveränität, die auf dem Gleichheits- und Übertragungsgrundsatz aufbaut, vom Autoritätsprinzip und von der Geschichte her nicht haltbar ist. Eine solche Volkssouveränität, wie sie der Liberalismus vertritt, "gibt es nicht, hat es nie gegeben und kann es nie geben" 21). Die wahre Souveränität beruht auf gewachsenen Rechten, auf historisch gewordener Macht, die zuletzt als von Gott verliehen angesehen werden muß und immer nur das Privileg einiger ist.

Das zweite Naturgesetz ist das Entwicklungsprinzip. Wie das menschliche Individuum sich nach natürlichen Wachstumsgesetzen bildet, so sind auch alle Staatsformen organisch aus bestimmten geschichtlichen, völkischen und sozialen Gegebenheiten und Notwendigkeiten heraus entstanden und unterliegen "ihrer eigenen durch Zeit, Ort und geschichtliche Voraussetzungen bedingten, unendlich mannig-

faltigen Entwicklung" 22), in die der Mensch nur in sehr begrenztem Umfang einzugreifen vermag. Seine Aufgabe ist, auf der einen Seite die verschiedenen Entwicklungsprozesse zu beobachten und gewisse Gesetzmäßigkeiten zu erkennen zu suchen. Mit der "Naturlehre" des Staates wird dieses Ziel ausdrücklich verfolgt, wobei nicht nur das Entstehen, sondern auch der Zerfall von Staatsformen registriert werden soll 23). Auf der anderen Seite liegt es aber in der gottverliehenen Freiheit des Menschen, in den Entwicklungsprozeß auch gestaltend einzugreifen. Das setzt aber voraus, daß er die allgemeinen Naturgesetze des Staates kennt, die speziellen historisch-rechtlichen Gegebenheiten und Gewordenheiten seines Staates und Landes achtet und die Erfordernisse der Gegenwart präzisiert 24). Alle diese Momente müssen da sein und machen zusammen erst ein politisches Handeln, das eben nur als ein Handeln im Rahmen der Entwicklungsmöglichkeiten vorzustellen ist, sinnvoll. Und der Vorwurf gegen den Liberalismus ist, in diesem Zusammenhang, daß er, diese Grenzen nicht achtend, immer unter der Voraussetzung, daß Staatsformen Produkte menschlicher Überiegung sind, sich das Recht anmaßt, über das gewordene und gewachsene Recht hinwegzugehen und Staatsformen nach erdachten Vorstellungen ("Musterstaat", "Ideal") zu schaffen. Er übersieht dabei, daß der Staat ein viel zu komplexes Gebilde ist, als daß es so ohne weiteres durch Vernunftsbeschluß ins Leben treten und, darauf käme es ja an, funktionstahig und gesund sein soll. Das aber ist eben weit weniger eine Frage der Form als der Moral. "Nicht darauf kommt es an, wer die souveräne Gewalt hat, und ob sie in den Händen eines Einzelnen oder einer Versammlung liegt, sondern wie sie ausgeübt wird" 25). Solange es dem Liberalismus nicht gelingt, in dieser Frage weiterzukommen, sind, nach den Histor.-Polit. Blättern, alle Versuche, "durch Ideal- und Musterstaatsformen einen Rechtszustand zu schaffen, Utopismus.

Die zweite Voraussetzung, die zu klären war, ist die Frage nach dem Staatszweck. Die liberale Auffassung, gegen die sich die Histor.-Polit. Blätter hier wenden, sieht die Aufgabe des Staates in der Heraufführung eines Zustandes allgemeinen Wohles auf der Grundlage der Menschenrechte. Der Staat hat den Anspruch des Menschen auf Glück weitmöglichst zu verwirklichen, wobei allerdings unklar bleibt, worin Wohl und Glück bestehen. Diese eigentümliche Verschwommenheit der obersten Begriffe, die sich auch im liberalen Freiheitsbegriff zeigt, wird in den Blättern immer wieder moniert und es wird erklärt, daß darin die Ursache für eine nie zufriedene Untertanenschaft zu suchen sein würde. Jeder Mensch versteht unter Glück und Wohl etwas anderes und würde, wenn die Erreichung dieses Zustandes die erklärte Aufgabe des Staates sein soll, sich immer auf sein Recht berufen können und die versprochene Glücklichkeit vom Staate fordern. Der Fehler ist, daß der Liberalismus dem Staat eine Aufgabe zuweist, die er mit gerechten Mitteln niemals ausfüllen kann und nach dem Willen Gottes auch gar nicht hat. Zweck des Staates ist die "Bewahrung des Friedens und Schutz aller wohlerworbe-

nen Rechte" 26). In diesem Sinne ist er ein reines Rechtsschutzinstitut, das aber nicht zum Herrn über die Rechte der Untertanen gesetzt ist. Diese sind ihnen unabhängig vom Staat zugewachsen, also auch vor dem Staat heilig. In ihnen wurzelt die Freiheit des Einzelnen. Sie setzt voraus, daß der Einzelne im Bereich seiner Befugnis, solange er kein anderes Recht verletzt, tun und lassen kann, was er will. Recht und Freiheit gehören deshalb auf das engste zusammen und sind im Grunde identisch 27). Und die Aufgabe des Staates ist, zugleich mit dem Recht die Freiheit seiner Bürger zu schützen. In dem Augenblick aber, wo die Verwirklichung eines irgendwie gedachten Volkswohles zum obersten Zweck seines Daseins erklärt wird, tritt ein prinzipiell rechtloser Zustand ein. Denn nun kann, um der Erreichung dieses obersten Zieles willen, jedes Privatrecht, ganz wie es dem Staat günstig erscheint, aufgeopfert werden, ohne daß diese Tatsache als Rechtsbruch bezeichnet werden kann. Der Liberalismus würde damit, wenn auch seine Ziele verwirklichen, praktisch in der Unfreiheit, im krassesten Staatsabsolutismus enden. Deshalb kommt es darauf an, sich klar zu machen, "daß gerade das Wohl Aller es erfordert, daß jeder bei seinem guten Rechte geschützt und erhalten wird" 28). Und die politische Forderung der Histor.-Polit. Blätter ist, in deutlicher Abgrenzung gegen den Liberalismus, nicht Freiheit sondern "rechtliche Freiheit". Sie ist der konkrete Ausdruck der politischen Freiheit, die nichts anderes als eine rechtlich gesicherte Stellung gegenüber der Staatsgewalt ist 29).

Damit kehren wir zur Ausgangsfrage zurück. Die Frage, wie der Einzelne vor Übergriffen der Staatsgewalt geschützt werden kann, erhält zunächst als Antwort: Dadurch, daß die Staatsgewalt ihre eigentliche Aufgabe ernst nimmt und sich wieder als zum Schutz der Rechte der Untertanen gesetzt versteht. Das setzt voraus, daß sie eine klare Vorstellung von diesen Rechten besitzt. Die Herausarbeitung der religiösen Rechte der Katholiken durch die Histor.-Polit. Blätter erhält dann auch von hier aus ein besonderes Gewicht. Sie zielt darauf, die Katholiken wie den Staat an unaufgebbare, weil gottgewollte Rechtspositionen zu erinnern. Insofern geht es den Münchner Politikern ausschließlich um das Recht, - auf allen Seiten. Kirche, Staat, Einzelner - jeder hat sein Recht von Gott und keinem darf es zu Gunsten des anderen geschmälert werden. Aber auch der Liberalismus betont das Recht und will mit seiner Hilfe zu gesunden politischen Verhältnissen kommen. Warum kann man sich nicht einigen? Der Grund liegt darin, daß die Katholiken die Rechte entweder als unmittelbar göttliche, nämlich im Falle der religiösen und kirchlichen, oder wie im Falle der politischen und besitztümlichen, als historisch gewachsene, damit aber auch zuletzt von Gott gegebene, verstehen. Die Rechte stehen für sie fest. An ihnen darf nicht gerüttelt werden. Hinter ihnen steht Gott. Dem Liberalismus dagegen sind sie manipulierbar. Sie können durch Vertrag jederzeit abgeändert werden. Die Histor.-Polit. Blätter werfen ihm denn

auch konsequenterweise den Mangel an Achtung vor den Rechten, vor der Geschichte, vor Gottes Willen vor. Zugleich aber behaupten sie, daß der Liberalismus das Recht überschätzt. Das ist, von ihrem Standpunkt aus, nicht minder konsequent, weil beim liberalen Ansatz übersehen ist, daß zum Recht auch eine Sittlichkeit gehört. Von dieser kann der Liberalismus nichts sagen. Er glaubt, daß alles im Staat funktioniert, wenn alles rechtlich geregelt ist. Jarcke, Philips, Moy, sämtlich Juristen, machen demgegenüber darauf aufmerksam, daß Recht ohne rechtliche Gesinnung nutzlos ist: "Zuletzt liegt die wichtigste und wesentlichste aller Bürgschaften, - ohne welche alle anderen nichts als Täuschung sind -, in einem Etwas, welches nicht vertragsmäßig stipuliert und niedergeschrieben werden kann, in dem Gewissen und der Gesinnung derer, welche die Gewalt haben" 30). Darum sehen sie auch in dem Drängen des Liberalismus auf Einführung von Verfassungen den Versuch einer unchristlich gewordenen Welt, dem Mangel an Liebe und Gerechtigkeit durch das Recht beizukommen. Er ist nur zu verstehen, wenn man sich vor Augen führt, daß das, was man in Deutschland "demokratischen Liberalismus nennt, nicht ein factisches Resultat einer Revolution (ist) ... sondern ein Product einer philosophischen und theologischen Doctrin, und diese wieder nichts, als eine der zahllosen Verpuppungen des Protestantismus" 31).

Damit ergibt sich die zweite Antwort: Der Einzelne kann vor Übergriffen der Staatsgewalt nur geschützt werden, wenn die Kirche bzw. durch sie das Christentum im Staatsleben wieder Einfluß gewinnt, "weil ... ohne Kirche die politische Freiheit, nach welcher sich Europa sehnt, ein unerreichbares Utopien" ist 32). Nur durch die Verkündigung der Kirche kann die sittliche Gesinnung entstehen, die dazu führt, daß Fürsten und Staatsmänner ihren Untertanen mit Liebe begegnen, die sich vornehmlich darin äußert, daß sie deren Recht achten, und die Untertanen erkennen lernen, was sie ihren angestammten Landesherren schuldig sind, also auch deren Rechte innerlich anerkennen. In der Durchdringung des ganzen Volkes mit christlichem Geist ist allein die Rettung des politischen Lebens zu erhoffen. Die Frage aber, ob die Kirche ihre Rechte durch ein politisches Zweckbündnis mit dem Liberalismus zur Durchsetzung bringen kann, erfährt von da aus dann auch ihre eindeutig negative Antwort. Der christliche Geist allein ist die Garantie dafür, daß die Rechte der Kirche gewahrt werden. Ihn in alle Stände des Volkes zu tragen, ist aber Sache der Kirche selbst, ihrer Priester und ihrer Gläubigen. Auf sie kommt es an. Vom Liberalismus ist für die Kirche nichts zu erwarten.

5. Die Abgrenzung gegen die Restauration

Aber wie steht es mit den Konservativen? Kämen sie als Bündnispartner für den Katholizismus in Betracht? Man wird hier zunächst daran erinnern müssen, daß es eine zusammenhängende konservative Bewegung, die etwa in der Weise greifbar wäre wie der Liberalismus, im damaligen Deutschland nicht gibt. Die konservativen Kräfte sind zersplittert und reichen von extremen Verfechtern des Staatsabsolutismus bis ins monarchisch gesinnte liberale Lager hinüber. Zwei Richtungen lassen sich aber von den Histor.-Polit. Blättern aus erkennen.

Die eine tritt im Wesentlichen in katholischen Ländern auf und dürfte besonders unter den Befürwortern des Josephinismus Anhänger haben³³⁾. Ihre These ist, daß sich der Staat im Blick auf die Gefahren der Revolution und des Liberalismus auf die katholische Kirche stützen muß, sie soll ein Gegengewicht gegen den politischen Umsturz bilden; Religion als politisches Mittel gegen die Revolution. Dafür mußte die Kirche vom Staat nach Kräften unterstützt und gefördert werden. Ein Vertreter dieser Richtung ist der frühere französische Kriegsminister Polignac. Er schrieb, nachdem er infolge der Revolution von 1830 nach Deutschland verschlagen war, eine Schrift, die 1845 in Paris erschien und in der er sich mit der Frage auseinandersetzt, warum die Restauration in Frankreich gescheitert ist³⁴⁾. Die Erklärung liegt für ihn vor allem in dem Mangel an religiös-kirchlichem Unterbau. Für die Zukunft empfiehlt er darum eine möglichst enge Verbindung des Staates mit der Kirche, die er sich im Sinne des Staatskirchentums denkt. - In den Histor.-Polit. Blättern werden diese Gedanken ausführlich gewürdigt. Sie stehen ihnen in manchen Punkten nicht ganz fern. Und der Rezensent der Schrift Polignacs gibt auch zu verstehen, daß er jahrelang selbst in diesen Vorstellungen gelebt hat³⁵⁾. Die Möglichkeit, daß sich der Katholizismus mit dieser Richtung verbünden könnte, weist er aber ab. Und zwar einmal mit dem Hinweis auf die Erfahrung. Alles, was Polignac und seine Meinungsgenossen fordern, hat es vor der großen französischen Revolution gegeben. Kirche und Staat waren verbunden, die Kirche hatte Einfluß auf die Politik, war reich, gefördert und gestützt durch den Staat. Und trotzdem ist der Umsturz nicht aufgehalten worden. Er ist nach den Blättern vielmehr gerade durch diese Verbindung mitherausgefordert worden. Denn sie hat dazu geführt, daß die eigentlichen, die geistlichen Kräfte der Kirche erlahmten. Der Reichtum und der Schutz des Staates hatten sie korrumpiert. Ihren Priestern fehlte der Mut zum Auftreten gegen Unglauben und Unmoral. Statt Glauben und staatsbürgerlicher Gesinnung entstand Heuchelei, die sich, aus Furcht mit den Vorschriften des Staates in Konflikt zu geraten, in einem nur äußerlichen Respekt gegen die Kirche niederschlug. Liebe und Vertrauen besaß sie nicht. Und das, was sich der Staat von dieser Verbindung erhoffte, trat nicht ein, konnte auch nicht eintreten, eben weil sich Glaube und Moral nicht machen lassen

und nur von einer Kirche hervorgerufen werden können, die selbst glaubt und frei ist. Sie allein besitzt die Möglichkeit, die Gesinnung, die aus dem Gehorsam gegen die Gebote Gottes folgt, im Volk zu erwecken. Durch eine politisch engagierte Kirche den Staat erhalten zu wollen, sei darum von vornherein falsch. Die Kirche verliert dabei innerlich und dann schließlich auch äußerlich. Den Staat rettet sie nicht³⁶⁾.

Gegen die restaurative Auffassung wird weiter gesagt, daß sie den Heilsauftrag der Kirche nicht ernst nimmt. Die Kirche soll die Menschen in erster Linie zur Seligkeit, zu Gott führen, nicht aber zum Staat. Der Staat, der - und selbst wenn es in einem naiv-gutmütigen Glauben an die Macht der Kirche geschieht - das Ansinnen stellt, daß die Kirche zu ihm hin erziehen soll, setzt sich selbst zum letzten Ziel der kirchlichen Tätigkeit. Er setzt sich an die Stelle Gottes, raubt ihr ihren Sinn und ihre Würde. Das kann die Kirche nicht hinnehmen sondern muß, unbeirrt durch alle Zeiten und politischen Systeme und alle derartigen Angebote, die ihr von weltlicher Seite gemacht werden, in denen sie aber nur eine "böse Versuchung" erkennen kann, an ihrem ureigenen Auftrag festhalten³⁷⁾. Dieser schließt allerdings ein, daß sie den Gehorsam gegen die Staatsgesetze fordert, aber nicht weil sie vom Staat dafür engagiert sondern weil sie von Gott dazu beauftragt ist, was wiederum auch nur so lange gilt, wie sich der Staat nicht gegen Gott und seine Gebote stellt. Ein Bündnis mit dieser Richtung des Konservatismus kann für den Katholizismus nicht in Frage kommen. Es führt auf neuen Wegen wieder in die alte Abhängigkeit, aus der man die Kirche gerade herausbringen will³⁸⁾.

6. Die Abgrenzung gegen den konservativen Protestantismus

Ganz anders gelagert ist die Auseinandersetzung mit der zweiten Richtung des Konservatismus. Die Blätter bezeichnen sie als "konservativen Protestantismus"³⁹⁾. Gemeint ist damit nicht, wie man zunächst vermuten konnte, der konservativ-konfessionelle Protestantismus, der auch unter diesem Titel erscheint, sondern eine mehr romantisches Bewegung, deren Ziel die Errichtung einer deutsch-nationalen Einheitskirche ist. Ihr Symbol ist der Kölner Dom. Er wurde gerade mit Unterstützung aus Kreisen aller Konfessionen fertiggestellt, was nun von vielen als der vernünftige Anfang einer großen kirchlichen Wiedervereinigung gesehen wird. Ihre Vertreter sind im wesentlichen preussische Protestanten, etwa Victor Anton Huber, Moritz Caniere, die zugleich für die Hegemonie Preussens in Deutschland und für die Erbmonarchie eintreten. Organ ist die "Berliner literarische Zeitung". Ihre Vorstellungen gipfeln in dem Ideal des "Christen-Königs".

Staates", der stark mittelalterliche Züge aufweist und etwa nach dem Muster des Heiligen Römischen Reiches vorzustellen ist. Er weist aber u.a. den Unterschied auf, daß die Leitung der Reichs- bzw. Landeskirche dem Fürsten unterstehen soll. Als Protestanten kennzeichnet sie, daß als Grundlage der deutschen Nationalkirche die Augsburgische Konfession gedacht ist. Nach Auffassung dieser Zeitgenossen eilt die geistige und konfessionelle Entwicklung in raschem Schritt auf dieses Ziel zu. Und zwar berufen sie sich dafür auf das in allen Kirchen wiedererwachte Konfessionsbewußtsein. Dadurch nämlich soll in allen Kirchen die Erkenntnis der ihnen eigentümlichen Wahrheit wachsen. Man grenzt sich gegeneinander ab, wird aber, und das sei nur eine Frage der Zeit, zu der Erkenntnis durchstoßen, daß es in den anderen Konfessionen Ausgestaltungen der Wahrheit gibt, die man selbst nicht besitzt. Ein gemeinsames Suchen nach der Wahrheit setzt ein und - man wird sie in der Kirche der Augsburgischen Konfession finden. "Darum" - erklärt die literarische Zeitung - "hat Alles, was von der Kirche in Deutschland außerhalb der Augsburgischen Confession dasteht, auf sie seine Richtung genommen und strömt ihr, in wenn auch verborgenem, doch mächtigem und unaufhaltsamem Zuge als dem Mittel- und Gipfelpunkte der Wahrheit zu. Daß selbst die römisch-katholische Kirche Deutschlands sich diesem Zauber nicht hat entziehen können ..." 40).

Die Histor.-Polit. Blätter sind dieser Richtung in höchstem Maße abhold. Sie erklären sie für einen typischen Ausdruck des nachreformatorisch-protestantischen Indifferentismus, der keine Ahnung davon hat, daß die katholische Kirche allein die Wahrheit besitzt. Sie müßte sich selbst aufgeben, die von ihr getrennten Sekten als Kirchen anerkennen; sie müßte sich - da nach der Meinung jener Nationalprotestanten Romanismus und Katholizismus streng unterschieden werden sollen - von ihrem geistlichen Mittelpunkt losreißen und sich schließlich, wobei sie, wenn das alles geschehen könnte, schon gar nicht mehr Kirche wäre, dem Staat unterwerfen. "Ein politisches Bündniß der Katholiken mit der konservativ-protestantischen Schule für möglich halten" zu wollen, ist unmöglich 40a).

Nun wird allerdings diese Art des "konservativen Protestantismus" auch auf der evangelischen Seite abgelehnt. Daß sie in den Histor.-Polit. Blättern verhältnismäßig ausführlich besprochen wird, hängt mit ihrer Tendenz zusammen, den Katholizismus möglichst scharf nach allen Seiten abzugrenzen und den Gedanken an jede auch nur denkbare politische Verbindung auszuschließen. Der Katholizismus muß, eine der grundlegenden Thesen der Histor.-Polit. Blätter, den Kampf um die Unabhängigkeit der katholischen Kirche allein durchfechten. Lediglich, und das käme nun noch als letzte Möglichkeit in Betracht, wäre die Frage, ob er mit dem konservativ-konfessionellen Protestantismus ein Bündnis eingehen könnte oder sogar müßte 41). Nicht nur, daß man in vielen Fragen der praktischen Kirchenpolitik, etwa in der Schulfrage, gemeinsam an einem Strang

ziehen könnte, daß man gemeinsam für die Freiheit der konfessionellen Presse, für den monarchischen Gedanken eintreten könnte, man hat vor allem im Rationalismus und Indifferentismus der Zeit einen gemeinsamen Gegner. Gegen ihn die Grundwahrheiten des Christentums zu verteidigen und eine gemeinsame Abwehrfront zustande zu bringen, scheint für die Zukunft des Christentums in Deutschland geradezu unerläßlich. In den Histor.-Polit. Blättern wird das Problem auch wiederholt diskutiert. Eine Bereitschaft zu einem Zusammengehen mit dem Protestantismus ist dabei aber nicht zu erkennen. Zwar ist, das wird zugegeben, die neuaufgekommene protestantische Orthodoxie theologisch acceptabler als der Rationalismus. Aber letzten Endes ist sie eben doch protestantisch und leugnet die volle Wahrheit, wie sie sich in der katholischen Kirche findet. Sie ist nicht konsequent. Wenn sie das wäre, fände sie den Weg zur Kirche. So bleibt die Orthodoxie auf halbem Wege stehen, verteidigt neben starken Irrtümern zwar auch einige christliche Wahrheiten, die sich aus katholischer Zeit noch wachgehalten haben, kommt aber als Partner in Sachen Christentum nicht in Betracht. Das Christentum, die volle, reine christliche Wahrheit, wird von der katholischen Kirche verteidigt. Sie besitzt sie und sie steht dafür ein - allein. Die unter den Abgefallenen vorhandenen Spuren und Elemente der Wahrheit wolle man sehen und auf sie, als auf Zeichen der Gnade Gottes und als Brücken und Wegweiser zur vollen Wahrheit immer wieder dankbar hinweisen. Im Großen und Ganzen gilt aber: Wer nicht mit uns ist, der ist wider uns⁴²⁾. Und es lautet dann alles auf die Feststellung hinaus, daß das, was den Protestantismus, gleich welcher Prägung nun auch immer, vom Katholizismus trennt, nicht so sehr im Bereich der Dogmatik zu suchen ist. Es ist lediglich die katholische Lehre von der Kirche. Alle sonstigen Verschiedenheiten waren mit wenigen Worten ausgeglichen, Laße sich eine Brücke über jene Kluft schlagen⁴³⁾. Datum sollte, solange sich der Protestantismus zu einer Verständigung in diesem Punkt nicht herbeifindet, unter Katholiken klar sein, "daß ein Bündnis der Sache der Wahrheit mit dem Cerste, der jene treibt, ein Unding sey. Ihre Wege sind nicht unsere Wege; wir können sie bedauern, wir können mit heißen Tränen für ihre Bekehrung beten, wir können uns überzeugt halten, daß auch sie, ohne es zu ahnden und in ganz anderer Weise, als sie in ihrer Verblendung meinen, dem Herrn die Wege bereiten, - aber die Kirche bedarf solcher Helfer und Verbündeten eben so wenig als diese, menschlichem Ansehen nach, Lust und Neigung tragen dürften, es jemals werden zu wollen" 44).

Etwas anders sieht das Problem aus, wenn es auf den politisch-staatsrechtlichen Bereich eingegrenzt wird. Hier halten die Blätter eine "Vereinigung und Verständigung" zwischen Katholiken und Protestanten für durchaus möglich - ja für sehr erwünscht. Das erstemal, daß sie sich für eine derartige Verbindung aussprechen. Nur, und das ist das Problematische daran, geht es hier um eine Verständigung mit den Protestanten, die bereit sind, die Interessen der katholi-

schen Kirche mitzuverfechten. Auf diese positiven außerkirchlichen Kräfte kann und soll sich der Katholizismus durchaus stützen. Sie soll er nicht lieblos zurückstoßen oder gar verachten sondern heranziehen und sich dankbar der Tatsache erfreuen, daß es auch in der Gegenwart "eine große Zahl wahrhaft rechtlich gesinnter Männer" unter den Protestanten gibt, die wissen, was der katholischen Kirche, auch wenn sie ihr nicht angehören, vom Standpunkt des Rechtes und der Gerechtigkeit zusteht⁴⁵⁾. Davon aber, daß der Katholizismus bereit wäre, auch seinerseits den Protestanten Rechtshilfe zu leisten und ihnen, etwa in Bayern, eine bessere Position dem Staat gegenüber zu erkämpfen, ist in den Blättern nicht die Rede; so daß man sich fragt, ob die Einladung an diese im Sinne der Blätter rechtlich denkende Fraktion des Protestantismus nicht doch etwas sehr einseitig ist. Für die evangelischen Kreise, die sich ehrlich - und zwar auf der Grundlage der Anerkennung der Wahrheit, die auch in der evangelischen Kirche verkündigt wird, und der Rechte, die auch den Protestanten zustehen, - um eine Verständigung mit dem Katholizismus bemühen, ist das jedenfalls keine Ermunterung. Es unterstreicht vielmehr nur noch einmal, was durch diesen Abschnitt gezeigt werden sollte: Nach den Histor.-Polit. Blättern muß der Katholizismus seinen Weg allein gehen. Er muß sich selbst, mit eigener Kraft, behaupten und durchsetzen. Wer bereit ist, ihn dabei zu unterstützen, ist willkommen. Andere Bündnismöglichkeiten kommen für die katholische Kirche nicht in Betracht. Allerdings gilt das mit einer Ausnahme.

C DER KAMPF UM DIE RECHTLICHE FREIHEIT DER KIRCHE

Der einzige Partner nämlich, auf den der Katholizismus nach den Histor.-Polit. Blättern unbedingt Gewicht legen muß, ist der Staat. Er ist das gottgewollte Gegenüber der Kirche. Auf ihn ist die Kirche angewiesen. Mit ihm muß sich ein geregeltes Verhältnis ergeben. Die Frage ist nur, wie es aussehen und wie es herbeigeführt werden kann. Es ist der Problemkreis, dem wir uns jetzt zuwenden müssen.

7. Die Notwendigkeit der Verbindung von Staat und Kirche in Deutschland

(Auseinandersetzung mit der belgischen und nordamerikanischen Verfassung)

Dabei ist zunächst auf eine Voraussetzung hinzuweisen, die nach den Histor.-Polit. Blättern auf jeden Fall beachtet werden muß: Für die rechtliche Regelung des Verhältnisses von Staat und Kirche gibt es keine allgemeingültige Form. Zwar ist, das bleibt die Meinung der Blätter, die mittelalterliche Reichsverfas-

sung die denkbar beste und nahezu vollkommene Ausprägung des im göttlichen Heilsplan vorgedachten Verhältnisses beider Institutionen. Es ist die Staats - Kirchen - Verfassung, die im vollen Sinne christlich genannt werden kann. Aber sie ist nun einmal zusammengebrochen und aus den Trümmern des alten Reiches haben sich selbständige Staaten entwickelt, die ihre eigene Geschichte und ihr eigenes, auch konfessionell unterschiedlich geprägtes Gesicht haben. Mit ihnen muß sich die Kirche, die sich im Unterschied zu den Staaten durch die Jahrhunderte nicht verändert hat, arrangieren. Dabei muß sie auf die Eigenart der einzelnen Staaten Rücksicht nehmen. In einem protestantischen Staat, wo sie die Minderheit bildet, wird sie auf andere Vereinbarungen Wert legen und andere Wünsche in den Vordergrund stellen müssen als in einem katholischen. Und in einer Demokratie wird es anders aussehen als in einer Monarchie. Sie muß sich in jedem Falle den Verhältnissen anpassen und aus ihnen möglichst das Beste für sich herauszuholen suchen. Das aber muß sie auch. Denn wenn die politischen Ziele der Kirche in den einzelnen Ländern auch unterschiedlich aussehen und wenn u.U. auch ihre Taktik ganz verschieden sein muß, das oberste Ziel aller Bemühungen müssen die Interessen der katholischen Kirche sein „... allen gegenwärtigen und künftigen Zuständen, Verfassungen und Institutionen gegenüber werden und müssen wir immer und unter allen Umständen eine Freiheit festhalten und fordern: die unsers Glaubens, unsers Gewissens und unsers kirchlichen katholischen Lebens“ 1).

Der dem Katholizismus später vorgeworfene politische Opportunismus erfährt damit eine ausdrückliche Begründung. Er ist nicht zufällig sondern danach eine politische Notmaßnahme der Kirche, durch die geschichtliche Entwicklung aufgezwungen. Sie, die Kirche, hat das alles nicht gewollt, die Reformation nicht gefördert, die organische Verbindung von Kirche und Reich nicht zerstört. Die Verantwortung tragen die anderen. Ihr Unglaube, ihre Habsucht, ihr Egoismus haben sie zu Empörung und auf selbstgewählte politische Wege getrieben, die die katholische Kirche nicht bejahen, die sie aber nun als Faktum, als Zulassung Gottes anerkennen muß, - ohne sich nun aber an diese ohne ihr Zutun entstandenen Staatstümer gebunden zu wissen. Die Zeiten, wo sich die katholische Kirche einer bestimmten politischen Ordnung verpflichtet wußte, sind endgültig vorbei. Heute wird sie "die einzelnen Staatsformen und Verfassungen, für die sie keine Bürgschaft übernommen hat, lediglich als Durchgangspunkte auffassen, jeden derselben als solchen achten und anerkennen, sich selbst aber mit keinem derselben identifizieren" 2). Sie wird sie "niemals für etwas anderes nehmen, als für eine wechselnde und vergängliche Form des irdischen Lebens" als "etwas Zeitliches und Vergängliches" 3), "eine rein weltliche Sache, die in einem Falle der Kirche dienen und zugute kommen kann, im anderen nicht" 4).

Freilich soll das nicht bedeuten, daß die katholische Kirche den modernen Staaten gegenüber keine geistliche Verpflichtung kennt. Ihre Gläubigen wird sie zum Gehorsam gegen jeden rechtmäßigen Staat anhalten und darauf hinwirken, daß Liebe und Gerechtigkeit in allen Bereichen des öffentlichen Lebens wirksam werden. Dadurch kann, durch ihren Einfluß, jeder Staat, gleich welcher Verfassung, zum Rechtsstaat werden ⁵⁾. Die Blätter fassen diesen Gesichtspunkt unter dem Begriff der christlichen, d.h. doch aber eben katholischen, Durchdringung des Staates bzw. seiner Verchristlichung. Sie bleibt unaufgebbare Ziel der katholischen Kirche. Aber damit ist die Kirche politisch, und darauf kommt es hier an, an kein Staatssystem gebunden ⁶⁾. Sie besitzt, nachdem die geschichtliche Entwicklung diesen Verlauf genommen hat, die volle Freiheit, sich mit jedem System zu verbinden und von jedem zu lösen, je nachdem es ihre Interessen unter den jeweiligen Umständen gebieten. Für das politische Handeln der Kirche gilt nur das Heute. Weder politische Ideale, der große Irrtum des Liberalismus, sich davon leiten zu lassen, noch falsche Treuebindungen an Vergangenes oder Vergehendes sollen sie bestimmen sondern einzig die Erwägung des in der Gegenwart Erforderlichen. Wobei ihr immer die Einsicht aus der Naturlehre des Staates nützlich sein kann, daß Staatsformen durch Menschen nicht gemacht und in ihrem Verfall aufgehalten werden können. Staatsformen entwickeln sich nach eigenen natürlichen Wachstumsgesetzen. Diese Prozesse, die nicht ohne den Willen Gottes vor sich gehen, kann der Mensch nicht aufhalten wollen. Auch die Kirche kann das nicht. Sie kann sich nicht dagegen sperren sondern muß mitgehen, beweglich, offen bleiben und so jeder Situation gewachsen sein. Darum hat es auch keinen Zweck in der Gegenwart mehr zu wollen, als man tatsächlich braucht und unter den gegebenen Umständen auch wirklich erreichen kann. "Mir scheint, daß auch in der Frage über die rechtliche Freiheit der katholischen Kirche die einfache Regel festzuhalten sey: daß jeglichem Tage seine Bosheit genügt, und hier, wie überall in der Politik, soll sich der Mensch darauf beschränken, für gegenwärtige Übelstände die entsprechenden Heilmittel aufzufinden; aber er soll nicht das Gras wachsen hören, und nicht Berechnungen anstellen, die, über alle vorliegenden, thatsächlichen Voraussetzungen hinausgehend, sich in dem phantastischen Ausklügeln entfernter Möglichkeiten verlaufen", erklärt der Verfasser der "Deutschen Briefe" - im Jahre 1842 - und fügt wenige Seiten später hinzu: "Handeln wir Heute, wie wir nach Gottes Gebot, nach unserem Gewissen und nach unserem Interesse handeln müssen, und überlassen wir Gott die Sorge für den morgenden Tag, zumal in einer Zeit und einem Lande, wo Niemand weiß, was der nächste Morgen bringen wird" ⁷⁾.

In vorbildlicher Weise sind diese Einsichten in Belgien und Nordamerika praktiziert. Hier haben die Katholiken in ihren Verhältnissen das getan, was sie tun mußten und damit den deutschen Katholiken ein Beispiel guten politischen Katholizismus gegeben. Dabei wird aber die Vorbildlichkeit ausschließlich in der Art

des Handelns, in der Wendigkeit und politischen Entschlossenheit, nicht in der tatsächlichen Gestaltung des Verhältnisses von Staat und Kirche gesehen. Diese, also die Trennung von Kirche und Staat, für Deutschland herbeizuwünschen, wäre ein großer Fehler. Es wäre übersehen, - die Histor.-Polit. Blätter wenden sich damit gegen eine verbreitete Stimmung unter den Katholiken, besonders des Rheinlandes, die durch das Beispiel Belgiens ermutigt in der Trennung vom Staat allein das Heil für die Kirche erblickt -, daß die belgischen Verhältnisse mit den deutschen nicht in Parallele gesetzt werden können.

In Belgien ist der Katholizismus in einer wesentlich günstigeren Position⁸⁾. Das Land ist fast ganz katholisch. Die Kirche ist reich. Ihre Interessen werden in der Kammer durch eine gut organisierte Partei vertreten. Sie besitzt, weil sie sich während der Kämpfe um die Loslösung Belgiens von den (protestantischen) Niederlanden, die dann in der Revolution von 1830 ihren Höhepunkt und tatsächlichen Erfolg erreichten, auf die Seite der belgischen Unabhängigkeitsbewegung gestellt hatte, starkes Vertrauen. Daß sie sich nach 1830, als es darauf ankam, dem neuen Staat eine Verfassung zu geben, für die Trennung erklärte, soll deshalb auch nicht prinzipiell, sondern lediglich als eine in der "Uneigennützigkeit" der Kirche begründete Freundlichkeit dem Liberalismus gegenüber zu verstehen sein, mit dem sie in den Kampfjahren zusammengestanden und mit dem sie, da die Unabhängigkeit noch nicht garantiert ist - sie wurde erst am 19. April 1839 durch die Annahme der 24 Artikel von Seiten Hollands und die Garantieerklärung der fünf europäischen Großmächte rechtswirksam - auch weiterhin zum Wohle Belgiens zusammenstehen muß. Darum konnte die katholische Kirche, als sie sich für die Trennung, für die Kultus-, Presse- und Unterrichtsfreiheit erklärte, stets davon ausgehen, daß diese Freiheiten "einem so fest an der Kirche und seinem katholischen Glauben hängenden Volk keineswegs dieselbe Gefahr bringen, die daraus für jedes andere Land fast notwendig hätte entstehen müssen"⁹⁾. Es war für die Kirche kein Risiko sondern, wie der Verfasser der "Belgischen Briefe" nachzuweisen sucht, schließlich besonders in der Schulfrage sogar von außerordentlichem Vorteil.

Denn praktisch hat die Kirche damit das gesamte Schulwesen in die Hand bekommen¹⁰⁾. Sie verfügte durch ein schnell und vorzüglich eingerichtetes System der Lehrerbildung über mehr und bessere Lehrkräfte als alle anderen Interessengruppen einschließlich des Staates und besaß die finanziellen Mittel, hervorragende katholische Schulen, die Universität Löwen, ungewöhnlich billige Internate und Seminare zu gründen, die, weil man staatlicherseits bald nicht mehr konkurrieren konnte, immer mehr aufblühten, so daß der Staat seine Schulen vielfach sogar schließen oder unter kirchliche Obhut stellen mußte. Selbst dort aber, wo der Staat allein Schulen unterhielt, war es der Kirche noch möglich, den Religionsunterricht von kirchlich approbierten Lehrkräften erteilen

zu lassen und besonders in den Dörfern durch die Pfarrer ihren Einfluß auf die Volksschulen zu wahren.

Für Belgien war die Trennung günstig. Aber sie ist auch, das muß man sehen, mit dem Verzicht auf das *brachium saeculare* verbunden. Davon konnte man in Belgien und auch in Frankreich absehen, weil die Bischöfe das Recht der Amovibilität besitzen. In Deutschland haben sie, abgesehen von einigen noch bestehenden Ausnahmeregelungen auf dem linken Rheinufer, dieses Recht nicht. Vor allem aber braucht die deutsche katholische Kirche den Staat finanziell. In Belgien ist dieses Problem dahingehend gelöst, daß nur in besonderen Fällen eine Bewilligung von Zuschüssen für die Kirche durch die Kammer möglich ist. Das ist konsequent im Sinne der Trennung, die nur Ausnahmen zuläßt. Aber es ist auch wieder kein Nachteil für die Kirche, weil die katholische Partei auf parlamentarischem Wege erstreiten kann, was die Kirche braucht. In Deutschland gibt es keine katholische Partei. Hier kann es nur günstig sein, wenn der Katholizismus die Unabhängigkeit der Kirche vom Staat bei gleichzeitiger Privilegierung durch den Staat erstrebt, das heißt aber eben für die Verbindung mit dem Staat eintritt. Diese könnte sich dann in einer praktischen Kooperation von Staat und Kirche gerade für die Kirche vorteilhaft auswirken.

Zunächst in der Schulfreiheit. Hier wäre die Einführung der allgemeinen Schulfreiheit nicht günstig. Die Erziehung würde in die Hände unkontrollierbarer Elemente geraten und eine starke Unordnung auf dem schulischen Gebiet müßte die Folge sein (21). Deshalb treten die Blätter auch dafür ein, daß der Staat die Zügel in der Hand behält und es wird wiederholt an sein Recht und seine Pflicht, für die Erziehung der Untertanen zu sorgen, erinnert. Auf der anderen Seite übt man aber Kritik an der Art, mit der sich der Staat dieser Verpflichtung unterzieht. Sie wird als unzureichend, weil zu einseitig, bezeichnet. Der Staat lege zu viel Gewicht auf die rein wissenschaftliche Ausbildung und vernachlässige darüber die religiös-sittliche, auch der Pädagogen. Dadurch verkümmert die Religion im Volk. Aber das sei zuletzt nur eine Folge der Tatsache, daß der Staat selbst als Erzieher auftritt, statt die Erziehung in die Hände Berufener zu legen. Das wären die Kirchen. Sie haben, die katholische durch ihre Schulorden, die evangelische etwa durch die Frankeschen Stiftungen oder die Fürstenschulen in Sachsen, den Beweis erbracht, daß der Staat zu ihrer pädagogischen Befähigung Vertrauen haben kann. Ihnen müßte die Schule zwar nicht unterstellt aber übergeben werden. Damit bleibt der Staat Träger der Schulhoheit, er errichtet und unterhält die Schulen und Internate, besoldet die Lehrer, aber die Kirchen bilden die Lehrer aus und tragen die Verantwortung für den Unterricht. Im einzelnen braucht das hier nicht weiter auseinandergelegt zu werden. In den Blättern wird das alles sehr detailliert entfaltet und begründet, wobei unter den Begründungen der Gesichtspunkt, daß die Eltern einen Anspruch auf die christliche Er-

ziehung der Kinder haben, den der Staat anerkennen muß, an erster Stelle steht. Daneben werden auch pädagogische Gesichtspunkte vorgebracht, - alles aber im Blick auf die staatliche Bekenntnisschule, die eben immer voraussetzt, daß Staat und Kirche grundsätzlich verbunden sind. Als ersten praktischen Schritt zu ihrer Verwirklichung stellt man sich in Preußen die Bildung von zwei selbständigen Abteilungen, einer evangelischen und einer katholischen statt der bisher rein evangelischen, in den Provinzialschulkollegien vor. Man hofft, daß in dieses Referat Katholiken gelangen, die in enger Verbindung mit den Bischöfen die katholischen Interessen vertreten ¹³⁾.

Ganz ähnlich ist die Tendenz in der Frage der Pressefreiheit ¹⁴⁾. Hier ist ein Gebiet, das die Münchner Publizisten unmittelbar angeht. Sie haben unter der Zensur stark zu leiden. In Preußen sind die Histor.-Polit. Blätter bis 1848 verboten, in Österreich wird jedes Heft kontrolliert. Trotzdem sind die Histor.-Polit. Blätter nicht unbedingte Gegner der Zensur. Das Recht des Staates wird auch hier, jedenfalls grundsätzlich, nicht bestritten und daran festgehalten, daß eine vernünftig gehandhabte Zensur den Staat und die Kirche vor zersetzenden Einflüssen bewahren kann. Aber auch hier wird darüber geklagt, daß die Zensur nicht sinnvoll geübt wird und Zeitungen, die das Beste für Volk und Monarchie wollen, verboten werden, während andere, dem Staat wahrhaft verderbliche Blätter, zugelassen sind. Diese praktischen Erfahrungen führen schließlich zu der Meinung, daß es dann vielleicht doch noch als das "geringere Übel" erscheinen mag, in den Ruf nach allgemeiner Pressefreiheit einzustimmen, in der Hoffnung, daß sich die Wahrheit auch in der dann unvermeidlichen Anarchie der Meinungen durchsetzen wird ¹⁵⁾. Aber das ist doch nur eine zögernd zugestandene Möglichkeit. Im Grunde will man die allgemeine Pressefreiheit nicht. Was eigentlich Meinung der Blätter in diesem Punkte ist, drückt der Rezensent eines von Moy herausgegebenen Lehrbuches des bayerischen Staatsrechtes aus. Er sagt, daß Moy "für bestimmte Personen, die in Kirche oder Staat eine selbständige, in ihrem öffentlichen Beruf begründete Stellung haben, volle Zensurfreiheit, mit strenger, ihrer Stellung angemessener Verantwortung; für andere aber, deren gesellschaftliche Stellung und Antecedentien keine dem Umfang der Verantwortung beim Gebrauche der öffentlichen Rede entsprechende Bürgschaft darbieten, die Zensur, als notwendiges Schutzmittel der Gesellschaft gegen waghaisigen Aberwitz und bösen Willen wünscht. Dabei hätte jede von beiden Gewalten, die kirchliche wie die politische, auf ihrem Gebiete Strafe und Zensur gegen die Verirrungen der Presse frei und selbständig zu üben" ¹⁶⁾.

Dieser Satz ist sehr bezeichnend. Er zeigt noch einmal, wie man sich in den Histor.-Polit. Blättern die Kooperation von Staat und Kirche praktisch vorstellt, nachdem man an dem alten Prinzip, daß der Staat die christliche Wahrheit mit seinen Mitteln zu befördern hat, grundsätzlich festhalten will; Der Staat soll

die Kirche in den Stand setzen, damit sie durch Presse, Schule, Lehrerbildung usw. ihre Wahrheit selbst vertreten kann. D.h.: Der Staat soll die christliche Wahrheit indirekt, durch Privilegierung der Kirche, fordern. Darum das Interesse an der Schulfreiheit - für die Kirchen; an der Pressefreiheit - für die öffentlichen Körperschaften und Personen. Von Trennung ist bei alledem keine Rede. Sie kommt auch für Deutschland nicht in Frage 17). Dazu ist die Stellung der Kirche zu wenig gesichert. Sie kann lediglich versuchen, das, was in Belgien auf dem Wege der Trennung vom Staat gelungen ist, hier auf dem Wege der Kooperation mit dem Staat zu erreichen. Natürlich wären die Ergebnisse im Einzelfalle nicht dieselben. Aber dafür sind es auch verschiedene Länder und das Hauptproblem, das in Belgien in dem Maße gar nicht besteht, die Frage der konfessionellen Parität, ist dabei noch gar nicht berührt.

Ehe wir darauf eingehen noch der Hinweis auf die grundsätzliche Seite des Trennungsproblems. Sie tritt bei der Auseinandersetzung mit der nordamerikanischen Verfassung besonders deutlich hervor 18). Auch in Nordamerika hatte sich die Trennung für die Kirche günstig ausgewirkt; so, daß die amerikanischen Katholiken dem alten Europa sogar den Rat erteilen, sich dort, wo es noch nicht geschehen ist, ebenfalls vom Staat zu lösen. Für das kirchliche Leben könne das nur förderlich sein.

Von den Mitarbeitern der Histor.-Polit. Blätter wird das nicht gern gehört. Ihnen ist die Art der Amerikaner, ihren Weg, der sich für sie als nicht unvorteilhaft ergeben hat, als Heilmittel für die Probleme anderer zu preisen, offensichtlich nicht sympathisch. Sie rechnen ihnen vor, daß sie es gar nicht gewesen sind, die diese Regelung des Staat-Kirchen-Verhältnisses gewollt oder eingeführt haben. Sie ist protestantischer Herkunft, von den Katholiken, die in größerer Zahl erst später eingewandert sind, vorgefunden. Sie haben sich darauf einstellen und das Beste daraus zu machen versuchen müssen. Daß sie das getan haben und daß es ihnen nicht zum Nachteil ausgeschlagen ist, ist, neben der Gnade Gottes, ihr Verdienst, das ihnen nicht geschmälert werden soll. Auch daß sie die Trennung und die demokratischen Freiheiten jetzt bejahen sei verständlich. Aber damit ist das alles grundsätzlich weder für andere zu empfehlen noch auch zu bejahen. Von den Amerikanern wird nach den Blättern nicht gesehen, daß hinter dem Streben des europäischen Katholizismus nach Verbindung mit dem Staat eine Konzeption steht. Es geht nicht nur um den Vorteil der katholischen Kirche sondern auch um die Verchristlichung des Staates. Die Amerikaner haben sich mit dem religiös grundsätzlich indifferenten Staat abgefunden. Das tut man in Europa noch nicht. Hier hält man noch, auch gegen das Selbstverständnis des modernen Staates, daran fest, daß der Staat Stiftung Gottes ist und nicht nur von rein diesseitigen Gesichtspunkten her gesehen werden kann. Seine eigentliche Würde erhält der Staat erst in seiner Beziehung

zur Kirche, die hier die Brücke zur Ewigkeit ist und die der Staat zu fördern und zu unterstützen hat. Der Staat ist auf die Kirche bezogen, wie wiederum die Kirche ihn verchristlicht. Daß diese Konzeption auch die Trennung zuläßt, ja unter dem Umstand, daß nur auf diesem Wege die Unabhängigkeit der Kirche dem Staat gegenüber gewahrt werden kann, sogar notwendig macht, oder daß sie, wenn der Staat von sich aus die Beziehung zur Kirche gewaltsam abbricht, wie es in Amerika der Fall ist, hingenommen werden muß, soll nicht bestritten werden. Aber damit kann "von einer Billigung und Annahme des *Principis* jenes Systems von Seiten der Kirche ... nicht die Rede seyn" 19). Es sei auch in Belgien nicht aufgegeben worden. Hier wirkt die Kirche durch die freie Schule, Presse, durch ihre Partei, Klerus ständig und in noch stärkerem Maße auf das allgemeine Bewußtsein ein. Die Verchristlichung des Staates ist auch in Belgien Ziel der Kirche geblieben. Sie kann auch nicht aufgegeben werden. Denn zuletzt stammt die Zuordnung der beiden obersten Gewalten von Gott und nicht aus dem Willen der Menschen.

8. Die Frage konfessioneller oder christlicher Paritätsstaat

Aber wie soll das Verhältnis von Staat und Kirche in Deutschland nun geregelt werden? Die Äußerungen über Schule und Presse lassen schon etwas von den praktischen Konsequenzen der Verbindung von Staat und Kirche erkennen. Aber die rechtliche Form des Verhältnisses ist noch nicht deutlich. Um hier Klarheit zu bekommen, müssen vor allem die anderen Konfessionen in die Betrachtung einbezogen werden. These der Blätter ist nämlich: Das in Deutschland die rechtliche Freiheit der katholischen Kirche nur auf dem Wege und im Zusammenhang mit einer grundsätzlichen Neuregelung der Rechtsstellung aller Konfessionen im Staat erlangt werden kann. Diese wird als unbedingtes Erfordernis der Zeit angesehen, nachdem die Grundsätze des Territorialismus²⁰⁾, auf die man sich seit dem Augsburger Religionsfrieden gestützt hat, für die Gegenwart, wo kein größerer deutscher Staat mehr eine einheitliche konfessionelle Struktur besitzt, nicht mehr anwendbar sind. Das Territorialsystem ist durch die geschichtliche Entwicklung überholt und der Staat muß sich, die einzige Möglichkeit das Konfessionsproblem zu lösen, zur rechtlichen Gleichstellung aller Konfessionen bereithalten, wenn er überhaupt Staat sein will. Ein Staat, wie etwa Preußen mit seinen fünf Millionen Katholiken, kann nicht nur die Angehörigen der evangelisch-unierten Kirche im vollen Recht und Sinne als Staatsbürger gelten lassen. Wenn er Staat auch der Katholiken sein will, muß er ihnen die vollen staatsbürgerlichen Rechte zukommen lassen. Von daher ist die Aufgabe des Konfessionsstaatsgedankens für die Histor.-Polit. Blätter in der Gegenwart eine politische Notwendigkeit. Zwar laufen ihre eigenen, auf die Zwei-Schwere-Lehre zurückgreifen-

den Bestimmungen des Verhältnisses von Staat und Kirche im Prinzip auf den katholischen Konfessionsstaat hinaus. Sehr deutlich etwa in der Meinung, daß eine katholische Obrigkeit Nichtkatholiken erst dann Schutz gewähren soll, wenn sich gezeigt habe, daß sie mit guten Mitteln nicht zur Annahme der wahren Lehre zu bringen sind. Erst dann darf sie ihnen "innerhalb gewisser Grenzen und so lange sie an ihren eigenen Bekenntnisschriften festhalten, freie Uebung ihrer Religion und einige oder alle politischen Rechte gestatten" ²¹⁾.

Wenn sie zugestanden sind, sollen sie allerdings auch der katholischen Obrigkeit heilig sein. Da sie nun aber faktisch bereits durchweg rechtlich verankert sind, kommt der katholische Konfessionsstaat auch für die Histor. -Polit. Blätter nicht mehr in Betracht. Das bedeutet aber keine Aufgabe des besonderen Anspruches der katholischen Kirche, sondern lediglich die Anerkennung einer durch die geschichtliche Entwicklung bedingten Tatsache. Sie führt dazu, daß die Münchener Blätter die bürgerlich-rechtliche Gleichstellung aller Konfessionen im Staat bejahen bzw. fordern, wobei allerdings Gewicht darauf gelegt wird, daß im Sinne von Artikel XVI der deutschen Bundesakte nur die alten christlichen Konfessionen des Augsburger Religionsfriedens anerkannt werden sollen, nicht aber Juden und Sekten ²²⁾. Der Staat soll, wenn er schon kein Konfessionsstaat mehr sein kann, doch christlicher Staat bleiben.

Daß diese Wendung für den Katholizismus starke Vorteile bietet, wird deutlich, wenn man sich ihre Anwendung, zunächst auf Preußen, näher ansieht. Dann zeigt sich, daß sie zwei für den Katholizismus positive Möglichkeiten enthält:

Einmal nämlich kann von hier aus legitim die Forderung auf rechtliche Gleichstellung des Katholizismus mit dem Protestantismus erhoben werden. Es braucht "nicht noch einmal versichert zu werden, daß ... wir auf confessionellem Gebiete nichts als Parität der Freiheit für beide Theile verlangen ..." ²³⁾. Es wird darauf hingewiesen, daß Preußen, das sich im Allgemeinen Landrecht von 1794 als erster europäischer Staat zum Grundsatz der Parität bekannt hat, noch weit von seiner tatsächlichen Verwirklichung entfernt ist und daß die Katholiken im Großen und Ganzen recht "stiefmütterlich" behandelt werden; vor allem, was die Aufstiegschancen in höhere Staatsämter und Offiziersstellen anbetrifft, aber auch im Hinblick auf die akademische Ausbildung.

Noch besitzen die Katholiken keine eigene Universität und sind gezwungen, sich in Breslau und Bonn mit der Mitbenutzung von Simultanuniversitäten zu begnügen, während den Protestanten außerdem noch Berlin, Königsberg und Halle zur Verfügung stehen ²⁴⁾. "Bei dieser einseitigen Entwicklung entsteht unausweichlich eine Störung des geistigen Gleichgewichts in den höheren Regionen des Staatskörpers. Die protestantische Richtung ist die gehegte und gepflegte und in ihren Vorurtheilen über den Katholizismus fortwuchernde, da ihr eine elimini-

rende katholische Intelligenz in der Beamtenwelt nicht zur Seite steht. Durch dieses tatsächliche Mißverhältnis fühlt sich aber die katholische Bevölkerung zurückgesetzt und gedrückt." Wir erwähnen das besonders, weil von hier aus auch die berühmte Sedlnitzki-Affäre ihre Deutung erfährt. Für die den Übertritt des Breslauer Fürstbischofs bestimmenden Gewissensgründe zeigen die Blätter keinerlei Verständnis. Nach ihrer Auffassung wirkt sich hier aus, daß der preußische Staat zu wenig Gewicht auf die geistige Bildung des katholischen Klerus legt und Personen zu hohen kirchlichen Ämtern aufsteigen, denen die Qualifikation dazu fehlt, - im Gegensatz zur evangelischen Geistlichkeit, für deren Bildung sich der Staat ungleich stärker verantwortlich weiß. Die bezeichnend paritätische Forderung der Blätter heißt hier: "Es liegt durchaus in der Bestimmung eines monarchischen Staates, daß er die Intelligenz so viel wie möglich aufsteigen lasse, das also insbesondere Preußen als paritätisch gemischter Staat im katholischen Episcopat, ... die Intelligenz ebenso sehr als Erforderniß ansehe, als in den protestantischen Consistorien und den dazu gehörigen Super- und Generalsuperintendenten." 25) Damit tritt wiederum ein Zug, dem wir schon verschiedentlich begegnet sind, hervor: die personalpolitische Orientierung der Histor.-Polit. Blätter. Es geht ihnen, von dem Gedanken her, daß der Staat ein lebendiger Organismus ist, in dem es nicht nur nach fixierten Rechten zugehen kann und praktisch auch nicht zugeht, immer wieder darum, daß an den entscheidenden Stellen Männer Einfluß gewinnen, die die katholische Sache im Auge haben, auf die zumindest im Sinne der Kirche eingewirkt werden kann. Darum ist die Paritätsforderung inhaltlich auch viel stärker vom personalpolitischen als vom juristischen Denken bestimmt.

Zugleich aber bedeutet die Wendung zum christlichen Paritätsstaatsgedanken, daß der Katholizismus legitim auf Lösung des Bündnisses zwischen Staat und evangelischer Kirche dringen kann. Der Vorteil, der für den Katholizismus darin liegt, wird allerdings erst deutlich, wenn man sich die Beurteilung des konfessionellen Protestantismus durch die Histor.-Polit. Blätter vergegenwärtigt.

Sie verweist und ändert das Bild über den Protestantismus als Gesamterscheinung. These ist, daß der Protestantismus nicht die geistliche Kraft zur Kirchenbildung besitzt. Seine Geschichte habe gezeigt, daß es zur Ausbildung kirchlicher Formen nur kommen konnte, weil sich Fürsten fanden, die, nachdem sie dem Protestantismus mit politischen Mitteln den Sieg erfochten hatten, sich seiner annahmen und, aus dem Bestreben die in diesem Kampf unrechtmäßig erworbenen Territorien der katholischen Kirche und ihre politische Selbständigkeit zu erhalten, dann aber auch aus der Erkenntnis, daß der Staat ohne religiöse Grundlage nicht bestehen kann, die Bildung von evangelischen Landeskirchen übernahmen. Seitdem stützt sich "die evangelische Kirche ... auf die Fürstenstühle" 26).

ihre Substanzarmut und ihr fortschreitender innerer Zerfall, dem nun auch die letzten, aus der katholischen Kirche hinübergeretteten Reste objektiver Offenbarungsgläubigkeit zum Opfer fallen, deutlich in der Ausbildung eines theologischen Liberalismus und zahlloser Splittergruppen erkennbar, konnten damit aber weder überdeckt noch aufgehalten werden und stellten den Staat bis zur Gegenwart vor die schwierige Frage, welche Stellung er gegenüber dieser in ständiger Abwärtsentwicklung befindlichen "Kirche" einnehmen soll. Welche der vielen Richtungen innerhalb des Protestantismus kann er für die eigentliche nehmen? Auf welche kann er sich stützen? Hat er überhaupt das Recht und die Aufgabe, sich in den theologischen Streit zu mischen, der, im Falle der Entscheidung für eine Richtung, etwa für Hegel gegen den Pietismus, damit notwendig "mit stirbt". Der erste, der hier einen der inneren Situationen der evangelischen Kirche und der konfessionellen Lage seines Landes angemessenen Schritt unternahm, war Friedrich d. Gr. Sein Prinzip - tolerante Neutralität des Staates allen Kirchen gegenüber, kein Eingriff des Staates in die interkonfessionelle Auseinandersetzung, völlige Religionsfreiheit des Einzelnen - gab dem preußischen Staat die Richtung an, in der er weiterzugehen hatte. Daß Friedrich III. in dieser Haltung durch Aufklärung und politische Zweckmäßigkeitserwägungen, ja "durch tiefe Verachtung des Christenthums", bestimmt wurde, wird erwähnt. Es ändert aber nichts daran, daß Friedrich d. Gr. für die Histor.-Polit. Blätter der preuß. Königszeit, der die Lösung des Konfessionsproblems auf dem politisch richtigen Wege suchte. Zum Bedauern der Blätter sind Friedrichs Nachfolger vor dieser Linie weder abgekommen²⁷. In dem Bestreben, den Staat wieder stärker auf die evangelische Kirche zu gründen, suchten sie den weiteren Verlauf des Protestantismus durch staatliche Maßnahmen aufzuhalten, - Friedrich Wilhelm II. durch Rückgriff auf die alten christlichen Dogmen im Württembergischen Religionsedikt, Friedrich Wilhelm III. durch Zusammenfassung der protestantischen Kräfte in der preußischen Union, Friedrich Wilhelm IV. in dem noch nicht zu völliger Klarheit gediehenen Versuch, die evangelische Kirche in Anlehnung an die anglikanische Kirchenverfassung hierarchisch umzuwandeln und die Kirchengewalt in die Hände eines Fürsterzbischofs mit 13 Metropolitane und 300 Bischöfen zu legen. Nach den Blättern alles untaugliche Versuche am untauglichen Objekt. "Es ist ein Unsinn, den Protestantismus conserviren zu wollen. Er müßte restaurirt, von den Todten wieder auferweckt, vom Mutterleibe neu erschaffen werden. Denn er ist ab und todt ...". "Es mühen sich die Aerzte, welche das Bett des Protestantismus umstehen, vergeblich ab, dem Entschlafenen ihre Arkane und Mixturen anzupreisen. Zum Unglück ist das Leben schon entflohen, und die Seele bereits an ihren Ort gegangen" ... "die Consequenzen des Systems, die in drei Jahrhunderten volle Zeit gehabrt sich in ihrer ganzen Verderblichkeit zu entwickeln, haben sich nicht länger vor aller Augen verhüllen lassen; und was die Sophistik auch gethan, die von allen Seiten andrängende Wahrheit zurückzu-

halten, sie hat so wenig Erfolg gehabt wie die Gewaltmaßregeln der Regierungen" 28).

Die Preußen empfohlene Konsequenz heißt: Trennung des Staates von der evangelischen Kirche. Der Untergang des Protestantismus ist nicht mehr aufzuhalten.

Dahinter steht die Hoffnung, daß ein vom Staat gelöster Protestantismus eine Rückkehrbewegung zur katholischen Kirche vollziehen werde. Es bliebe ihm, "sobald er vom Staate aufgegeben ist, nur in entgegengesetzter Richtung der Rückzug auf katholisches Gebiet übrig", so daß die "Vortheile" des Unterganges des Protestantismus letztlich bei der Kirche liegen. Im Augenblick sei die Zahl der Rückkehrwilligen allerdings noch klein. Aber das Gefühl der mißlichen Stellung ihrer Sache sei bei den meisten Protestanten vorhanden, wenn sie auch in dem ihnen eigentümlichen antikatholischen Trotzaffekt vor dem letzten, allein möglichen Schritt noch zurückschrecken. Die Dinge sind aber im Fluß, und es kann alles in allem die Hoffnung ausgesprochen werden, daß es "die Liebe gestattet, daß wir uns dem tröstlichen Gedanken hingeben dürfen, in jedem der Getrennten noch dereinst ein Glied der katholischen Kirche zu erblicken" 29).

Über die Anwendung der Paritätsforderung auf Staaten mit katholischer Obrigkeit und überwiegend katholischer Bevölkerung äußern sich die Histor.-Polit. Blätter bis 1848 kaum. Man erfährt, daß der Protestantismus "unter katholischer Hut in Bayern ... verhältnismäßig christlich fest und ehrenhaft sich conservirt" 30). Die Frage seiner rechtlichen Gleichstellung in solchen Staaten, etwa auch Spanien und Italien, mit dem Katholizismus wird aber nicht erörtert und man gewinnt den Eindruck, daß die Histor.-Polit. Blätter diesem Problem bewußt aus dem Wege gehen, wenn sie etwa anlässlich der Erörterungen über den umstrittenen Kniebeugungsbefehl der bayerischen Regierung nur sehr zaghafte praktische Bedenken anmelden, sich in der Frage des Verbotes des Gustav-Adolph-Vereins völlig eindeutig auf die Seite der bayerischen Regierung stellen und eben nirgends zu erkennen geben, daß sich diese doch offensichtlichen Benachteiligungen der Evangelischen mit ihrer dem protestantischen Preußen gegenüber so lebhaft verfochtenen Paritätsvorstellung nicht vertragen.

Unter den Argumenten, mit denen die Histor.-Polit. Blätter den christlichen Paritätsstaat vertreten, verdient eins aber noch besonders hervorgehoben zu werden. Es ist später im Frankfurter Paulsparlament von Philips und anderen katholischen Klerikalen besonders in den Vordergrund gerückt worden. Der Gedanke nämlich, daß verhindert werden müsse, daß sich aus der Glaubensspaltung für Deutschland politische Nachteile ergeben. Deutschland muß stark sein gegen seine Feinde im Osten und Westen. Katholiken und Protestanten müssen in Verteidigung der gemeinsamen vaterländischen Interessen zusammenstehen. Das sei aber nur möglich, wenn beide zu gleichen Rechten im Vaterland beheimatet sind. In diesem Sinne ist "die Frage um das künftige Verhältniß der

Confessionen ... unsere Lebensfrage", 31) und es wird erklärt, daß die Histor.-Polit. Blätter in ihrem Streben nach einer verfassungsrechtlichen Lösung der Konfessionsfrage ihren Beitrag zur Einheit Deutschlands liefern möchten. In der Vergangenheit war es die konfessionelle Frage, die Deutschland auch politisch zerspalten hat. In der Zukunft darf sie das nicht mehr sein. Der Gegensatz von Katholiken und Protestanten muß wieder auf seine theologische Wurzel zurückgeführt und vom Bereich der Politik möglichst getrennt werden. Umso härter trifft aber der Verdacht, der Katholizismus sei im Grunde nicht national engagiert. Auch hier sieht man wieder den Protestantismus am Werk, der sich seit den Befreiungskriegen unter der Führung Ernst Moritz Arndts, Friedrich Ludwig Jahns und der Deutschen Burschenschaft zu einer weiteren, in diesem Falle pseudonationalen, Verpuppung durchgemausert hat und nur Stimmung gegen die Katholiken macht. Er "identifiziert die Eigenthümlichkeit unseres Volkes mit dem Protestantismus, schließt die treugläubigen Katholiken von der Gemeinschaft unseres Vaterlandes aus ..." 32) und arbeitet damit an einem Zwiespalt, der die Katholiken nur mit Schmerz und Erbitterung erfahren kann. Die Blätter betonen demgegenüber, daß es ihnen im wahren Sinne um Deutschlands Zukunft und Größe geht, wie die Kirche überhaupt zu allen Zeiten die wahren Vorteile aller Völker gesucht habe 33). Freilich, der Vergeßung des Volkstums könne man nicht das Wort reden. Aber es müsse doch gesagt werden, daß der Platz der Katholiken in der Kirche und im Vaterland ist. Bei dem steht ihr kein Gegensatz, wenn allerdings die Kirche von beider auch das Höhere ist und die Bindung an sie grundsätzlich über der Gebundenheit an das eigene Volk steht 34). Darum kann es im kirchlich-theologischen Bereich ein Zusammengehen zwischen Katholiken und Protestanten auch nicht geben. Hier geht die Auseinandersetzung, mit geistlichen Waffen, weiter, - solange der Protestantismus, das bleibt der entscheidende Differenzpunkt, die Autorität der katholischen Kirche leugnet.

9. Die Frage konstitutioneller oder Ständestaat

Die Frage ist allerdings, ob die Wendung vom konfessionellen zum christlichen Paternalstaat auch vom Staat vollzogen werden kann. Dem Staat sind durch das Territorialsystem eine Reihe von Rechten zugewachsen, die er, weil sie ihm entscheidenden Einfluß in den Angelegenheiten der Landeskirchen sichern, nicht ohne weiteres preiszugeben bereit sein wird. Hinzukommt, daß sich sowohl die katholischen Fürstenhäuser als auch die Hohenzollern immer auch als Schutzmächte ihrer alten Landeskirche gewußt haben und von daher einer politisch-konfessionellen Tradition verhaftet sind. Andererseits muß das Konfessionsproblem aber gelöst werden. Möglich ist das nach den Histor.-Polit. Blättern nur

durch eine grundlegende Änderung der inneren Staatsverhältnisse überhaupt.

Sie besteht darin, daß der Staat sowohl von der Bevorrechtung bzw. Bevormundung einer bestimmten Konfession absehen als auch grundsätzlich den Anspruch aufgeben muß, das religiöse, kulturelle, wissenschaftliche, schulische, bis zu einem gewissen Grade auch das wirtschaftliche, soziale und kommunale Leben in seinem Bereich seiner unmittelbaren Lenkung und Bestimmung zu unterwerfen³⁵⁾. Der Staat muß sich auf den Standpunkt der Neutralität stellen, um das Leben in seinem Bereich in möglichster Freiheit sich entwickeln zu lassen, wobei allerdings die Einschränkung besteht, daß nur die öffentlich-rechtlich anerkannten Stände und Körperschaften, denen es obliegt, die einzelnen Zweige des öffentlichen Lebens im Staatsganzen in Funktion treten zu lassen, politische Freiheit und Schutz genießen sollen. Verfassungsrechtlich läuft das auf den Ständestaat hinaus. Er bildet "einen der Angelpunkte, um die sich alle Fragen politischer Freiheit, wobei die katholische Religion und Kirche jetzt so wesentlich beteiligt ist, drehen" 36).

Sein Wesen läßt sich vielleicht am besten mit der Formel beschreiben: Weniger Staat, weniger Zentralisation, weniger Reglement von oben, mehr Freiheit für die Stände und öffentlichen Körperschaften, mehr Funktionen in ihre Hand, mehr Zusammenarbeit zwischen dem Staat und den öffentlichen Rechtsträgern. Seine Grundlage bilden die göttlichen Rechte, sowohl die des Staates, verkörpert durch die Person des Monarchen, wie auch die der Standschaften und Kirchen. Sie müssen auf allen Seiten gewußt und anerkannt sein und brauchen, da sie festliegen, nicht weiter fixiert zu werden. Die Regierung liegt ausschließlich in der Hand des Landesherrn, der sich auf Beamte stützen kann, die aber nur den Charakter von ausführenden, nicht beratenden oder die Entschlüsse des Monarchen irgendwie beeinflussenden Organen haben. Die Beratung des Fürsten liegt bei der Vertretung der Stände. Sie wird vor jeder wichtigen politischen Maßnahme gehört. Entscheidungsbefugnis im Sinne eines Parlamentes besitzt sie aber nicht. Die Entscheidungsgewalt liegt beim Landesherrn, der, nach Anhören der in der Ständerversammlung vereinigten Vertreter aller Interessengruppen seines Landes seine Entscheidungen unter Beachtung der Gesamtstaatsinteressen nach seinem Gewissen frei fällt³⁷⁾.

Käme es zur Verwirklichung des Ständestaates, so wäre das für die katholische Kirche sehr günstig. Denn diese Staatsform sichert ihr die Möglichkeit des unmittelbaren Gehörs bzw. der Beratung des Landesherrn und zweitens alle Vorteile, die mit einem korporativen Staatsaufbau gegeben sind. Als selbständige Körperschaft hätte sie, wie dann auch die vom Staat unabhängige evangelische Kirche, in eigener Verantwortung alle die Funktionen wahrzunehmen, die in ihren Bereich fallen oder ihm nahe stehen, einschließlich der geistlichen Schulaufsicht

und der Sozialfürsorge; eben weil im Ständestaat alle Funktionen, die irgend von anerkannten Körperschaften und Rechtsträgern (Gemeinden, Verbänden, Interessengruppen) wahrgenommen werden können, diesen freien Institutionen überlassen sind, weshalb sie dann auch bei der Beratung über staatswichtige Dinge nicht ausgeschlossen werden können. Der Staat aber beschränkt sich lediglich auf ihren Schutz nach außen und innen und die Aufsicht darüber, daß die Sonderinteressen nicht überwuchern und das Gleichgewicht im Staatsorganismus gefährden. Als selbst gestaltende Macht tritt der Staat stark zurück. Damit erklärt sich aber auch, warum die Histor.-Polit. Blätter so starkes Gewicht auf die Beibehaltung und Stärkung der monarchischen Institution legen und gleichzeitig gegen den Beamtenstaat polemisieren. Der Beamtenstaat läßt den freien Körperschaften zu wenig Spielraum. Der Ständestaat ist demgegenüber dezentralisiert. Auf der anderen Seite braucht er aber einen in seiner Stellung unabhängigen Landesherrn, der dafür sorgt, daß die Rechte der einzelnen Körperschaften keiner Verletzung ausgesetzt sind. Die Gefahr des Mißbrauches der fürstlichen Gewalt wird dabei vernünftigermaßen gering eingeschätzt, aus der psychologischen Überlegung heraus, daß ein König, der sich in seinem Handeln Gott, seinem Volk und der Nachwelt verantwortlich weiß und darauf bedacht sein muß, den Bestand seiner Herrschaft nicht zu gefährden, sich vor Übertretung seiner Ansprüche oder Bevorzugung einzelner Gruppen hüten wird, im Gegensatz etwa zu einer anonymen Volksvertretung, die selbst nichts zu verlieren hat und darum viel skrupelloser um die Rechte der Untertanen hinweggehen kann³⁸. Je stärker, das ist in diesem Zusammenhang die Parole, die Stellung des Landesherrn ist, desto besser, desto größer die Gewähr, daß der Kirche die ihr gebührende Stellung im Staat eingeräumt und erhalten wird.

Die Schwierigkeit ist nur, daß die Stände infolge der staatstotalitären Entwicklung in den letzten zwei-, dreihundert Jahren sehr zurückgedrängt und politisch zu fast völliger Einflußlosigkeit verurteilt sind. Insofern läuft die Forderung auf Verwirklichung des Ständestaates auf eine Rückdrehung der geschichtlichen Entwicklung hinaus, bis zu dem Punkt gehen mußte, an dem die Entwicklung zum Staatsabsolutismus einsetzt, das hieße zurück bis ins Mittelalter. So stellen sich das die Blätter, im Prinzip, wohl auch tatsächlich vor, wenn es allerdings praktisch auch nicht gefordert wird und eingeräumt ist, daß es in Wirklichkeit unmöglich ist, "bei der Reconstruction einer ständischen Vertretung auf irgend ein Normaljahr zurückzugehen, wie es unmöglich ist: eine aus den älteren ständischen Verhältnissen abgezogene Theorie, als den unvergänglichen und bleibenden Typus einer ewigen Wahrheit zu behandeln, und ihr inmitten einer neuen Zeit ein allmächtiges: werde! zuzurufen."³⁹ Daraus zieht man aber nicht die Konsequenz, sich der Hoffnung auf "Wiederbelebung" und "Wiederherstellung" des christlich-germanischen Ständestaates grundsätzlich zu entschlagen⁴⁰. Sie wird als "eine heilige Schuld der Regierungen an die Völker" be-

zeichnet, die diese bei Abschluß des europäischen Friedens von 1815 hätten einlösen müssen und deren Verwirklichung immer noch offen steht.

Das Problem aber, das damit gestellt ist, ist von den Histor.-Polit. Blättern her von zwei Seiten aus zu sehen. Auf der einen Seite wird nämlich darauf hingewiesen, daß die Stände zwar fast ganz einflußlos, daß aber Reste des alten ständischen Wesens doch immer noch vorhanden sind. Am stärksten in England, aber auch in Deutschland. So gibt es doch immer noch einen verhältnismäßig gut funktionsfähigen Adel oder auch die Zünfte und Kommunen, die zwar unter der Herrschaft des omnipotenten Staates sehr verkümmern, aber immerhin da sind und wieder zu neuem Leben erweckt werden konnten. Hier wären Ansatzmöglichkeiten. Vor allem aber sind die Kirchen da, von denen die katholische den Ansprüchen des absoluten Staates noch am stärksten widerstanden hat. Aber auch die Monarchie ist noch vorhanden. Sie ist mit dem Staatsabsolutismus nicht zu verwechseln, als sie auf derselben Grundlage ruht wie die alten ständischen Einrichtungen dem göttlichen Recht. Sie erscheint so in der Gegenwart eigentlich als ein Relikt aus einer patriarchalischen Staats- und Lebensordnung, dessen Vorhandensein aber für die Wiederbelebung des Standestaates von höchster Bedeutung ist. An alle diese Reste und vorhandenen Institutionen müßte wieder angeknüpft werden. Auf der anderen Seite wird man aber auch Neues schaffen müssen. Die Notwendigkeit zeitentsprechender "Modification" wird eingeräumt⁴¹⁾. Aber hier stoßt man auf enorme, in den gesellschaftlichen Veränderungen der Zeit begründete Schwierigkeiten. Es sei nur angedeutet, welche Schwierigkeit es allein schon bedeuten würde, der Arbeiterschaft in diesem System ihren Platz anzuweisen. An dieser Frage etwa müßte sich entscheiden, ob eine solche ständische Vertretung berufsständisch oder besitzständisch (Steuergruppensystem) zusammengesetzt sein müßte. Wir gehen dieser Frage, die in den Blättern lebhaft diskutiert wird, hier nicht weiter nach⁴²⁾. Entscheidend ist das Grundsätzliche. Und da steht besonders die Frage im Vordergrund, wie ein solcher Staat überhaupt funktionieren könnte. Ganz Genaues erfährt man nicht. Jarcke gibt das in einer Äußerung in seinen vermischten Schriften auch selbst zu: "Wir wissen, was wir nicht wollen, aber, wenigstens nicht genau und faktisch ausgedrückt, was wir wollen"⁴³⁾. Diese Unklarheit dürfte aber, jedenfalls bis zu einem gewissen Grade, in der Sache begründet und wohl nicht, wie Frieda Peters vermutet, auf mangelnde praktisch-staatsmännische Erfahrung, in diesem Falle Jarckes, zurückzuführen sein. Denn zum Wesen der ständischen Verfassung, wie sie sich die Histor.-Polit. Blätter vorstellen, gehört gerade, daß die Ansprüche der einzelnen Körperschaften und rechtliche Detailfragen von Fall zu Fall geregelt werden und keine prinzipiellen Festlegungen erfolgen. Danach strebt der Liberalismus in seinem Rechtsdoktrinarismus. Im Standestaat geht es viel persönlicher und freier zu, auf dem Wege der Absprache. Hier ist alles, etwa im Unterschied zur konsti-

tutionellen Monarchie, wo Fürst und Parlament letztlich gegeneinander stehen und der eine dem anderen abzurufen sucht, was er ihm freiwillig nicht zu geben bereit ist, auf das vertrauensvolle Zusammenwirken von Fürst und Ständen gestellt. Die ständische Staatsform, gelegentlich mit einer Ehe verglichen ⁴⁴⁾, funktioniert so auch nur dann, wenn alle Partner in Liebe und Vertrauen zusammenstehen, was wiederum nur im Vorhandensein des christlichen Geistes möglich ist. Dann allerdings könne sie zum Segen werden. Als solche, als bloße Verfassung, verbürgt sie den Rechtsstaat, der durch keine Verfassung garantiert werden kann, nicht. "Die ganze Schwierigkeit steckt einfach darin, Stände zu schaffen, die durch ihre Ratschläge und Erörterungen die Regierungen aufklären, die moralische Autorität derselben dem Lande gegenüber stützen, ihr die Verantwortung vor der öffentlichen Meinung tragen helfen, ohne dabei zu schreien, zu stören, zu verwirren, zu hemmen oder mitregieren zu wollen" ⁴⁵⁾.

Allerdings finden sich in den Histor.-Polit. Blättern auch Stimmen für den Konstitutionalismus. Ihr Wortführer ist Josef Görres. Er sieht im konstitutionellen Staat die für Deutschland, als dem Land zwischen den Extremen Frankreich - Rußland, gegebene Staatsform; die gesunde "Vermittlung" der Gegensätze von Anarchie und Despotismus. Ihr Vorteil ist: "Es wird in dieser neuen Verfassung das Königsthum anerkannt, welches, als höchster Ausdruck des stabilen Princip, der Beweglichkeit des ihm gegenübergestellten demokratischen einen Haltpunkt geben soll" ⁴⁶⁾. Ein anderer Vertreter dieser Richtung, der in der Aufsatzreihe "Preußen, seine Verfassung, seine Verwaltung, sein Verhältniß zu Deutschland" ⁴⁷⁾ zu Wort kommt, hält es für notwendig, den Staat auf eine fixierte Verfassungsgrundlage zu stellen, um ihm den Charakter des Rechtsstaates zu sichern. Darüberhinaus erscheint es ihm als "rätlich", dem allgemeinen Drängen nach Mitwirkung des Volkes an der Regierung durch Schaffung von verfassungsmäßig garantierten Volksvertretungen zuvorzukommen. In diesem Sinne fordert er für Preußen ein "Organ allgemeiner Vertretung des Ganzen", das vier Befugnisse haben soll:

- 1) das Beschwerderecht,
- 2) die Haushaltskontrolle,
- 3) das Recht der Mitwirkung bei der Gesetzgebung und
- 4) das Recht der Anklage gegen die Minister des Königs ⁴⁸⁾.

Dieser Aufsatz des nicht bekannten Verfassers wurde, obgleich angekündigt, nicht fortgesetzt, so daß schon Rhein ⁴⁹⁾ die Vermutung ausgesprochen hat, daß die konstitutionsfreundliche Richtung in den Histor.-Polit. Blättern bewußt unterdrückt wird. Dafür spricht die Tatsache, daß das konstitutionelle System in der überwiegenden Mehrzahl der Aufsätze, die zu dieser Frage Stellung nehmen, abgelehnt wird. Daß sich Görres gegen die "alten Formen" und "die altersgraue Theorie der letzten Zeit" ⁵⁰⁾ in den Blättern polemisch äußern kann, erklärt sich wohl nur aus der großen Hochschätzung, die dieser Altmeister der

katholischen Publizistik im Mitarbeiterkreis genießt. Es wäre aber verfehlt, die Histor.-Polit. Blätter als "Görresorgan" anzusehen, wie man es gelegentlich liest ⁵¹⁾. Die Histor.-Polit. Blätter sind, jedenfalls was ihre politische und staatsrechtliche Haltung anlangt, ein Organ der Hallerschule. Sie macht gegen den konstitutionellen Staat geltend:

Erstens, daß das konstitutionelle System von einem nivellierten Volksbegriff ausgeht. Das Volk ist hier als eine Summe von Individuen gesehen, die alle gleiche Rechte besitzen sollen. Das widerspricht aber der Wirklichkeit, die Arme und Reiche, Gebildete und weniger Gebildete, Hohe und Niedere kennt, die Gott durchaus nicht alle mit gleichen Gaben und damit Rechten bedacht hat.

Zweitens: Der konstitutionelle Staat beruht auf der Theorie von der Volkssouveränität. Diese widerspricht dem Willen Gottes, der nicht das Volk sondern die Könige zur Herrschaft geordnet hat.

Drittens: Der konstitutionelle Staat zielt praktisch auf eine Einschränkung der Selbständigkeit des Landesherren zu Gunsten der Mitherrschaft von Parlamenten.

Das würde bedeuten, daß die Sache der Kirche weitgehend Mehrheitsverhältnissen ausgeliefert ist. Die Gefahr, die darin liegt, wird sofort erkennbar, wenn man sich die Beschaffenheit der Leute vor Augen hält, die voraussichtlich in diesen Parlamenten sitzen würden. In der Mehrheit doch Protestanten und solche, die sich den Ideen des Liberalismus verschrieben haben; Leute ohne Verständnis für die Interessen der Kirche ⁵²⁾. Darum käme es, ehe man sich für den konstitutionellen Staat erklärt, zunächst darauf an, nachzuweisen, "daß die Majoritäten immer und in allen Fällen geneigter seyen, der von einer Minderheit verfochtenen katholischen Sache ihr Recht widerfahren zu lassen ...". Dieser Nachweis dürfte kaum gelingen. So daß, auch nach den Erfahrungen, die man mit den demokratischen Systemen Badens, der Schweiz und Nordamerikas machen konnte, alles für die Annahme spricht, daß die Kirche durch die Einführung des konstitutionellen Staates nur unter eine neue "Willkürherrschaft", unter die Herrschaft der "Omnipotenz der Majorität" geraten und nichts gewinnen würde ⁵³⁾.

Hinzukommt, daß die Einführung des konstitutionellen Systems nur einen Übergang zu noch Schlimmerem bedeuten würde. Schon jetzt sei es "eine hohle Fiction und eine offene Lüge", daß die Liberalen, die im Allgemeinen den gebildeten und wohlhabenden Schichten des Bürgertums angehören, im Namen aber der Volkssouveränität auftreten, das Volk repräsentieren. Sie machen sich nicht klar, daß das Volk noch vor der Tür steht und nur darauf wartet, morgen, im Namen derselben Grundsätze, die sie heute im Interesse ihrer Vorteile verfechten, aufzustehen, um die wirkliche Volkssouveränität ins Leben treten zu lassen. Dem "communistischen Absolutismus der Proletariermassen" ⁵⁴⁾ ist

nicht auszuweichen, wenn ihm nicht in jeder, auch in der scheinbar gemäßigten Form des Konstitutionalismus und Liberalismus, Widerstand entgegengesetzt wird. In diesem Sinne sind die Histor.-Polit. Blätter strikte Gegner der Konzessionspolitik. Sie sehen in ihr einen Ausdruck der Furcht und diese ist der schlechteste Ratgeber in der Politik. "Sie müssen die Revolution nicht nur fürchten, sondern vielmehr hassen" ⁵⁵⁾. Furcht führt zu Nachgiebigkeit und in der Artikelreihe "Der Protestantismus in Münster" wird zum Beweis dafür vorgeführt, daß sich das Schwärmertum in Münster vor allem deshalb einnisten konnte, weil die Bürgerschaft die an sich kleine Zahl der Rebellen fürchtete, sie durch Zugeständnisse ermutigte und durch ihren Mangel an Willen das Unheil selbst heraufbeschwor. Von der Furcht darf man sich nicht leiten lassen sondern muß sehen, daß jedes grundsätzliche politische Zugeständnis an den liberalen Geist eine Aufgabe von Rechten bedeutet und damit eine Erweichung der Basis, auf der die Staatsordnung ruht. Rückkehr zum Rechtsstandpunkt, nicht seine Preisgabe, und Rückkehr zur christlichen Liebe, das ist das politische Gebot der Stunde.

Wenn allerdings die politische Entwicklung zum konstitutionellen System führt, wird sich die Kirche auch mit ihm zu arrangieren wissen, so wie sie es mit allen Staaten und Systemen tun muß. Die Möglichkeit zur taktischen Wendung bleibt offen. Solange allerdings, wie es Sinn hat, wie die Entwicklung noch offen ist, wäre es ein schwerer Fehler, eine Staatsform, von deren Nachteilen für die Kirche man von vornherein überzeugt ist, herbeiwünschen zu wollen. Und es gilt in diesem Sinne der Grundsatz: "Wo der Katholik nach menschlicher Voraussicht von einer politischen Maßregel Unheil und Verderben für die Kirche und Unterdrückung und Gewalt für seinen Glauben voraussieht, darf er diese Maßregel eben nicht herbeiwünschen, noch weniger aber durch seine eigene That sie ins Leben rufen" ⁵⁶⁾.

10. Die Frage zentralistische oder föderative Reichsverfassung

Von hier aus wenden wir uns noch kurz der Reichsverfassungsfrage zu ⁵⁷⁾. Das Problem, vor dem die Blätter hier stehen, besteht darin, daß es ihnen auf der einen Seite als notwendig erscheint, den Einheitsgedanken in Deutschland zu fördern. Deutschland muß vor allem auf militärischem Gebiet, wegen der Bedrohung durch Rußland und Frankreich, stärker zusammenwachsen. Die Konzeption ist dabei durchgängig großdeutsch. An Österreich ergeht die Aufforderung, sich vom Deutschen Bund nicht zu lösen. Österreich ist ein deutsches Land, es gehört von seiner Geschichte, seinem Volkstum, seiner Sprache her zu Deutschland und ist ein unlösbarer Bestandteil des Reiches. In diesem Sinne wird sein Anschluß an den Zollverein dringend empfohlen. Führend ist dabei der Wunsch

nach Erhaltung des konfessionellen Gleichgewichtes im Deutschen Bund, an dessen Spitze man Preußen und Österreich, in keinem Falle aber Preußen allein, sehen möchte. Auch kulturell wird ein stärkeres Engagement Österreichs im Reich gefordert. In einem Aufsatz, der sich mit der Berufung deutscher Professoren, gedacht ist an Schelling, an preußische Universitäten auseinandersetzt, wird der Wunsch ausgesprochen, Österreich möge, gemeinsam mit Bayern, für das katholische Deutschland das werden, was Preußen für den Protestantismus sich zu sein bestrebt⁵⁸⁾.

Auf der anderen Seite möchte man aber vermeiden, daß die Selbständigkeit der Landesherren und die bundesstaatlichen Ständeversammlungen Eingriffen vom Reich unterliegen. Ein gesamtdeutsches Kaisertum oder ein zentrales Parlament mit Entscheidungsbefugnis oder eine andere, etwa konstitutionelle, Zentralgewalt wäre von daher nicht zu wünschen. Die für Großdeutschland gegebene politische Form ist der Staatenbund. Er muß, diese Linie zeigt sich ab 1848, ein gesamtdeutsches Parlament neben dem Bundestag an sich nicht ausschließen. Es wäre aber nur als Versammlung der Gesandten der Stände der einzelnen Staaten zu verstehen, käme also nicht durch direkte Volkswahl zustande, und könnte auch nicht die Befugnis zu bindenden Beschlüssen besitzen. Seine Aufgabe könnte im Austausch von "Ansichten" über Geschäftsfragen der Ständeversammlungen und gesamtdeutsche Interessen bestehen und zu gewissen "Verabredungen" über ein gemeinsames Vorgehen in den einzelnen Bundesländern führen. Zu direkten Eingriffen in die Angelegenheiten der Fürsten und Länder ist es aber nicht befugt⁵⁹⁾.

Sucht man den Einheitsgedanken der Histor.-Polit. Blätter etwas konkreter zu fassen, so begegnet man immer diesen beiden Momenten - Einheit aber nicht Zentralisation, Zusammenhalt aber nicht Nation. Eine deutsche Nation gibt es nach ihrer Auffassung eigentlich nicht, als zur Nation die Einheit des Blutes, des Willens und der religiösen Überzeugung gehört. Die einzige Nation, die diesen Namen verdient, ist die jüdische⁶⁰⁾. Deutschland ist "Vaterland", indem die verschiedenen deutschen Stämme mit ihren sprachlichen und volklichen Eigentümlichkeiten, ihren gewachsenen Gebräuchen und Sitten, ihren Fürstenthümern in dem Bewußtsein, eine große Familie zu bilden, zusammenleben. Das einigende Band ist die Vaterlandsiebe, die als erweiterte Familienliebe verstanden werden soll und dazu führt, daß ein Stamm sich für den anderen verantwortlich weiß, daß alle gemeinsam nach außen zusammenstehen und in brüderlichem Wettstreit, ausgetragen auf den Gebieten der Kunst, Wissenschaft und Literatur, die Ehre des gemeinsamen deutschen Namens suchen. Darum wird auch immer wieder dazu aufgefordert, das Fürstenthum und Regierungen in Politischen wie im Kulturellen, nicht nur die eigenen partikularen Interessen ihrer Länder und in kleinlicher Beschränktheit nur die Ehre ihres Namens vor

Augen haben sondern zum höheren Ruhme des Ganzen zu streben sich bemühen. Zugleich aber hat das romantische Interesse an Volkstum und Brauchtum, am Volkslied, Märchen, an Landschaften, Flüssen, an der Natur, überhaupt am Überlieferten und Naturlichen, das in den Histor.-Polit. Blättern in vielen Aufsätzen zur Aussprache kommt, hier seine politische Umschlagstelle, indem alles das die Schönheit und Mannigfaltigkeit des Vaterlandes zum Bewußtsein bringen und Deutschland als Einheit in Vielfalt verständlich machen soll ⁶¹); wobei der Hinweis auf die Vielfalt auch wieder den Charakter eines Einwandes gegen eine mechanische Gleichmacherei, eine die Individualitäten der einzelnen Stämme und Volksgruppen aufhebende "einheitliche Staatsuniform" ⁶²) - auch in den einzelnen Bundesländern selbst - annehmen kann.

D DIE WENDUNG IN DEN JAHREN 1848/49

Wie aber haben die Münchner Publizisten reagiert, als die Revolution im März 1848 nun tatsächlich ausbrach? Kam die Revolution für sie überraschend? Haben sie etwas unternommen, um sie zu verhindern oder aufzuhalten? Nach allem, was man aus den Blättern herauslesen kann, haben sie, spätestens ab Ende Februar 1848, mit dem Ausbruch der Revolution in Österreich und den übrigen Bundesstaaten gerechnet. Die französische Februarrevolution wird in einem Aufsatz, der bereits acht Tage vor ihrem Ausbruch geschrieben wurde, vorausgesagt ⁶³). Ausführliche Berichte folgen. Es ist offensichtlich, daß man Frankreich nicht für einen singulären Fall nimmt. Man rechnet mit weiteren Erhebungen des Volkes in anderen Staaten. Schritte, die das Ziel hätten, diese Entwicklung noch in letzter Stunde aufzuhalten, werden aber nicht getan. Kein Wort für die bayerische Regierung, kein Wort der Warnung, nichts, was versöhnen oder die Unruhe dämpfen könnte. Es ist, den Eindruck gewinnt man, den Münchner Politikern jetzt nicht mehr daran gelegen, die Revolution zu verhindern. Sie lassen sie zu, weil sie ihnen zuletzt doch erwünschter ist als der Fortbestand des alten totalitären Systems. Mit ihm hatte es im Frühjahr 1847 im Zusammenhang mit der Lola-Montez-Affäre folgeschwere Zusammenstöße gegeben. Mehrere Professoren, Lassaulx, Philips, Moy, Deutinger hatten ihre Kritik am Verhalten des Königs mit dem Verlust ihrer Stellung bezahlen müssen. Höfler und Sepp waren ebenfalls in Ungnade gefallen, auch Dollinger mußte gehen ⁶⁴). Das war Staatsabsolutismus in vollendeter Form und zugleich der Beweis für die Unbelehrbarkeit und für die politische Instinktlosigkeit des alten Regimes. 10 Jahre lang hatten die Münchner Blätter gegen die Revolution für eine Wiederbelebung der ständischen Freiheiten gekämpft, jetzt ist die Revolution unausweichlich.

Als sie geschehen ist, stellen sie sich sofort auf die neue Lage um, auf die Presse-, Vereins-, Rede-, Lern- und Lehrfreiheit, auf die liberale Forderung nach

Trennung von Staat und Kirche, Bildung eines gesamtdeutschen Parlaments, Volksbewaffnung, Bildung von Schwurgerichten, Errichtung eines deutschen Kaisertums und erheben ihrerseits die Forderung, daß alle diese Freiheiten und Einrichtungen auch den Katholiken zu Gute kommen müssen⁶⁵⁾.

Von daher wird man den Histor. -Polit. Blättern politische Wendigkeit und Reaktionsschnelle unbedingt zugestehen müssen; aber auch Verständnis dafür haben, daß von vielen Seiten, auch lange später noch, der Vorwurf des Opportunismus gegen sie erhoben wurde. Denn tatsächlich kommt es hier zu einer Anwendung der in den Blättern früher entwickelten These, daß sich die Kirchenpolitik nach den jeweiligen politischen Gegebenheiten richten muß. Dabei ist die Haltung der Blätter durch die Meinung bestimmt, daß es sich um eine endgültige Änderung der Verhältnisse handelt. Sie glaubten vor der Alternative zu stehen; entweder die neue politische Lage als gegeben hinzunehmen und sich auf ihren Boden zu stellen oder aber in Opposition gegen die Revolution verharren zu sollen. Ihr Verhalten zeigt, daß sie eine Fortführung der Opposition als nicht mehr sinnvoll ansahen. Damit wollen sie allerdings nicht die Revolution und den Liberalismus als politische Wahrheit anerkennen. Es ist vielmehr ein rein taktisch-politisches Verhalten, das hier zu Tage tritt, eine Einstellung und Umstellung auf die durch den Sieg der Revolution heraufgekommene neue Zeit.

Sie läßt nach den Blättern vor allem nicht mehr zu, an der Hoffnung festzuhalten, daß in Deutschland Staat und Kirche verbunden bleiben würden. Der neue Staat erklärt, daß er mit der Kirche nichts mehr zu tun haben will und besteht auf Trennung. Der Kirche bleibt damit nichts anderes übrig, als sich auch ihrerseits vom Staat unabhängig zu machen. Das kommt ihr insofern entgegen, als sie den Staatsabsolutismus zur Genüge zu spüren bekommen hat und kein Interesse an seiner Fortsetzung hat. Zumal das parlamentarische System, wie die Blätter schon vor der Revolution erklärten, keine Garantie dafür bietet, daß es nicht wieder zu Grenzüberschreitungen von Seiten des Staates kommt. Klerikale und Liberale rücken damit in einer eigenartigen Interessengemeinschaft zur Trennung von Staat und Kirche zusammen. Die Hallerianer sind dabei verhältnismäßig radikal, indem sie alles auf die Karte der Unabhängigkeit der Kirche setzen und auch jeden Anspruch auf eine Privilegierung der Kirche durch den Staat fallen lassen wollen. Dafür möchten sie, daß die Kirche in eine Position gestellt wird, die sie, vor allem finanziell, unabhängig macht. Das könnte nach ihrer Meinung dadurch erreicht werden, daß der Staat die Kirche auszahlt. So hatten die Blätter schon am 22. März 1848 erklärt, daß die deutschen Staaten die in den Konkordaten festgelegten Dotationsverpflichtungen in einer einmaligen Abfindung an die Kirche einlösen sollten. Die Kirche würde ihr Vermögen in Zukunft selbständig verwalten, ohne Einfluß und Aufsicht des Staates. Das ist konsequent im Sinne der Trennung. Darüber hinaus sollte man, nach den

Blättern, der Kirche den Charakter eines "Privatvereins" geben, der wie jeder andere Verein, Genossenschaft oder Sekte vom Staat unabhängig ist, seine Angelegenheiten selbständig regelt und den jeder Körperschaft des öffentlichen Rechtes zustehenden Schutz des Staates genießt. In diesem Sinne ist auch die "Münchener-Adresse" abgefaßt, die auf Initiative von Guido Görres mit tausenden von Unterschriften nach Frankfurt geht, als dort Artikel III der "Grundrechte des deutschen Volkes" (Staat und Kirche) zur Beratung steht. Sie enthält das Programm, das die Blätter in dieser Zeit vertreten, bis hin zur Schulfrage⁶⁶). Es schwebte auch den ihnen nahestehenden Abgeordneten vor.

Umso größer ist das Bedauern, daß die Frankfurter Versammlung in Rücksicht auf die evangelischen Kirchen und darauf, daß eine vermögensrechtliche Trennung mindestens für die kleineren Staaten den finanziellen Ruin bedeutet hätte, die Trennung nicht will und tatsächlich auch grundgesetzlich nicht festgelegt hat. Nach den Hist.-Polit. Blättern hatte das aber geschehen müssen und der Antrag der vier Klerikalen im Vorparlament lief auch ausdrücklich darauf hinaus:

"Die bestehenden und die neu sich bildenden Religionsgesellschaften sind als solche unabhängig von der Staatsgewalt; sie ordnen und verwalten ihre Angelegenheiten selbständig"⁶⁷. Die Bestimmungen, auf die man sich in Frankfurt schließlich geeinigt hat, die nur das Verhältnis des Individuums zu den bestehenden oder noch entstehenden Religionsgesellschaften festlegen, sind ihnen zu wenig. Eine "unvermeidliche Bedingung", nämlich die Regelung der Rechtsstellung der Religionsgesellschaften selbst, fehlt. Sie mußte folgenden Wortlaut haben:

"Die Kirche jedes Bekenntnisses und jedwede Genossenschaft genießt sowohl in Hinsicht des Erwerbs und der Verwaltung ihres Vermögens, als in Betreff der Bestellung ihrer geistlichen Vorsteher, Oberrn und Lehrer dieselben Rechte und Freiheiten, wie jeder andere, mit den Rechten einer Corporation versehene Privatverein. Jedwede, in früheren Staatseinrichtungen begründete Berechtigung oder Verpflichtung der Staatsgewalt sich mit der Regierung oder Verwaltung kirchlicher und religiöser Gesellschaften zu befassen, fällt weg"⁶⁸).

Wenn Lempp in seinem Buch sagt, daß die katholischen Klerikalen in Frankfurt auf die Unabhängigkeit der Kirche vom Staat gefordert haben, es aber unterlieben, "das künftige Verhältnis zum Staate irgendwie positiv zu bestimmen..."⁶⁹), so ist das in dieser Allgemeinheit nicht richtig. Die Klerikalen des "Katholischen Vereins" dachten von unterschiedlichen Voraussetzungen her. Und für einen Teil trug die Unstimmigkeit, die Lempp herausarbeitet, auch wirklich zu. Aber die elf Abgeordneten, die aus dem engeren und weiteren Kreis um die Hist.-Polit. Blätter nach Frankfurt gewählt waren, Lassaulx, Philips, Dollinger, Sepp, Radowitz u.a., waren gerade sehr daran interessiert, das Ver-

hältnis zwischen dem Staat und den Kirchen grundsätzlich zu klären. Dabei hielten sie sich an die verfassungsrechtliche Konzeption, die sie schon vor der Revolution vertreten hatten, eben den Gedanken, daß der Kirche die Rechtsstellung einer selbständigen Körperschaft zugesichert werden soll. Diesen Gedanken vertreten sie jedoch jetzt mit dem Unterschied, daß sie alles Gewicht auf das vom Staat getrennte Eigenleben der Kirche legen - analog dem belgischen und amerikanischen Modell, das die Blätter jetzt empfehlen - ⁷⁰⁾, während im Vormärz der Ton auf dem Zusammenwirken der freien Körperschaften mit dem Staat lag. Dieses Zusammenwirken und das Fehlen eines Parlamentes machte das Wesen des Ständestaates aus. Davon kann jetzt nicht mehr die Rede sein, nachdem der Staat parlamentarisch geworden ist. Der Ständestaat läßt sich nicht mehr vertreten. Das bedeutet aber nicht, daß damit auch der Gedanke von der Freiheit der Körperschaften hinfällig geworden wäre. Nach den Histor.-Polit. Blättern stellt er im Gegenteil den einzigen Weg dar, auf dem die Unabhängigkeit der Kirche vom Staat gesichert werden kann und auf dem zugleich der Omnipotenz des Staates nach allen Seiten Grenzen gesetzt werden können. Es ist das alte antistaatsabsolutistische Denken, das hier durchschlägt.

Wenn man sich aber die Frage vorlegt, warum sich die Hallerianer mit dieser Konzeption 1848 auch im deutschen Katholizismus nicht durchgesetzt haben, so liegt die Erklärung zuletzt darin, daß bei der großen Mehrheit der Katholiken ein Gespür dafür vorhanden war, daß die Kirche hier in eine Rechtsposition gestellt wird, die ihrem Wesen eigentlich nicht entspricht. Das kirchliche Empfinden wehrte sich dagegen, in der Kirche nur einen Verein sehen zu wollen. Die Kirche ist mehr, zumindest etwas anderes als das. Dieser ihrer Eigenart werden die Hallerschüler aber nicht gerecht, und zwar deshalb, weil ihr Denken zu einseitig vom politischen Verfassungsrecht bestimmt ist. Darum zahlen sie für die Freiheit der Kirche im Grunde auch einen zu hohen Preis. Denn, so stellt sich die Frage, muß denn die Freiheit der Kirche den Verzicht auf eine ihr entsprechende Stellung und Privilegierung durch den Staat unbedingt einschließen? Lassen sich Freiheit und Privilegierung nicht vereinen? Darin liegt aber auch der Grund, weshalb sich die meisten Katholiken damals von den Hallerianern abwandten und sich um den Kölner Erzbischof Geissel scharten. Geissel wurde in dieser Zeit zum politischen Führer des deutschen Katholizismus. Er stellte sich von vornherein auf den kirchlichen Rechtsstandpunkt, berief sich also auf das göttliche Recht und erklärte, daß die Kirche göttliche Institution ist, nicht als bloß weltliche Größe behandelt werden kann und eine ihrer Eigenart und ihrem Recht entsprechende Stellung im neuen Staat einnehmen muß. So forderte Geissel von da aus eine Konzession nach der anderen und kam auch im Wesentlichen damit durch. Das war den Histor.-Polit. Blättern auch möglich gewesen. Ursprünglich hatten sie das göttliche Recht ja auch im Auge, haben es als Rechtsprinzip auch nie aufgegeben. Aber sie sind von diesem Standpunkt immer mehr ins rein

politische Denken abgekommen, bis sie schließlich nur noch in den Kategorien des Verfassungsrechtes dachten. Ihr Weg führte sie vom göttlichen Recht zum Vereinsrecht; damit aber zur Aufgabe der eigentlichen Rechtsposition der katholischen Kirche. Dagegen ist bereits von dem Großteil der katholischen Abgeordneten in Frankfurt protestiert worden, auch die Piusvereine haben protestiert. Die Bischöfe stellten sich in Würzburg, wie vorher schon auf der Kölner Bischofskonferenz vom 10. - 13. Mai 1848, wieder eindeutig auf den kanonischen Standpunkt.

Daß es dazu kam, ist das Verdienst Geissels. Ihm verdankt der Katholizismus, daß die katholische Kirche zunächst in den eigenen Reihen wieder stärker in ihrer Besonderheit als Kirche gesehen wurde und daß, zweitens, der Katholizismus politisch nicht auseinanderfiel. Geissels Bestrebungen waren auf eine Zusammenfassung der katholischen Kräfte gerichtet, sowohl der parlamentarischen⁷¹⁾ - die Bildung des "Katholischen Vereins" in Frankfurt geht auf ihn zurück und auch am Zusammenschluß des Centrum in Berlin ist er, er war selbst nach Berlin gewählt, mitbeteiligt - als auch der episkopalen. Diesem Zweck diente, neben der Festlegung der katholisch-kirchlichen Forderungen, die Würzburger Bischofskonferenz vom Herbst des Jahres 1848, die, nach dem, was Schnabel darüber berichtet, nach dem Geissel'schen Promemoria "Deutschland wieder zu einer Nationalkirche" einigen soll⁷²⁾.

Die Histor.-Polit. Blätter haben Geissel aber unterstützt⁷³⁾. Viel mitwirken konnten sie bei diesem Einigungswerk freilich nicht. Sie sahen ihre Aufgabe bald darin, den negativen Auswirkungen der neuen Zeit entgegenzutreten. Mehrere Glieder des Mitarbeiterkreises, die nicht nach Frankfurt gegangen waren, stellten sich dem im Mai 1848 in München gegründeten "Verein für constitutionelle Monarchie und religiöse Freiheit" zur Verfügung, der sich schnell ausbreitet und vornehmlich unter der Landbevölkerung wirkt. Er ist das bayerische Gegenstück zu den Piusvereinen, die, der erste in Mainz, dann in allen größeren katholischen Städten entstehen. Während aber die Piusvereine rein kirchlich ausgerichtet waren, ist der bayerische Verein, abgesehen von seinem zeitgemäßen Namen, konservativ-politisch. Er verfolgt das Ziel, die Treue der Bevölkerung gegen das angestammte Herrscherhaus zu festigen, die soziale Frage einer Lösung entgegenzuführen und auch für die Rechte der Kirche einzutreten⁷⁴⁾. Er hilft damit in einer sehr frühen Zeit, als eine Änderung der Verhältnisse noch kaum ins Auge gefaßt wird, mit, das nächste Bündnis, das Bündnis zwischen dem Staat und der nun allerdings freien katholischen Kirche vorzubereiten.

Z W E I T E R T E I L: DIE PROTESTANTISCHE REAKTION

A ZWEI LUTHERISCHE STIMMEN

1. Die Zeitschrift für Protestantismus und Kirche

Eine unmittelbare Antwort auf die Gründung der "Historisch-Politischen Blätter für das katholische Deutschland" in München ist die Gründung der "Zeitschrift für Protestantismus und Kirche" in Erlangen. Ihre erste Nummer erscheint knapp drei Monate später, am 1. Mai 1838, herausgegeben von Adolph Gottlieb Christoph Harleß. Mitarbeiter, später auch Mitherausgeber sind Gottfried Thomasius, Wilhelm Friedrich Höfling, Johann Christian Konrad Hofmann, sämtlich Professoren der Erlanger theologischen Fakultät. Harleß setzt sich von Anfang an mit den Histor.-Polit. Blättern auseinander. "Unsere Zeitschrift will eine Protestation seyn" gegen die Angriffe auf den Protestantismus, gegen allerdings auch den Indifferentismus in den eigenen Reihen, gegen den Rationalismus, gegen den Pietismus für den kirchlichen Protestantismus ¹⁾. Ihn zu erneuern und zum Bewußtsein seines eigenen Wesens zu führen, ist der eigentliche Zweck der Zeitschrift.

Harleß geht davon aus, daß der Protestantismus in einer Krise ist. Sie ist darauf zurückzuführen, daß er sich der Philosophie in zunehmendem Maße geöffnet und von den Bekenntnissen der Reformation entfernt hat. Um sie muß er sich jetzt wieder sammeln. Dabei lehnt Harleß die Verfallstheorie der Histor.-Polit. Blätter aber ab. Nach seiner Meinung beruht sie auf einem Irrtum, als hier eine krisenhafte Erscheinung im Protestantismus für sein Wesen genommen wird. Seine Lebenskraft hat der Protestantismus zuletzt gerade dadurch erwiesen, daß er sich von Aufklärung und Rationalismus zu lösen begann, als die katholische Kirche noch weit davon entfernt war. "Sie ließ sich eben auch aufklären, wie die da drüben, und nur die ungeschmälerte Pracht ihrer Cerimonien lag noch wie ein schönes Leichentuch auf dem Sarge. Nun aber erwachte in dem zweiten Decennium dieses Jahrhunderts ein neues Leben in der protestantischen Kirche. Unter viel Schmerzen und Kämpfen entringt sich ihrem Schoße eine neue Geburt theologischer Wissenschaft, kirchlicher Wiederbelebung. Und dieses Leben, das von der protestantischen Kirche ausging, eignet sich auch die katholische Kirche an, und aus den Gaben, die Gott uns geschenkt, schmie- den sich jetzt unsere Gegner die Waffen, mit welchen sie uns bekämpfen. Oder ist etwa von den Katholiken Deutschlands der Impuls jenes neuen theologischen

und kirchlichen Lebens ausgegangen, die neue systematische Gestaltung der Theologie, die philologische Gründlichkeit, die Geschichtsschreibung und alle die Zierden, um deren willen die Söhne des Auslandes seit langem sich an den Herden deutscher Bildung niederlassen?" 2). Der Protestantismus ist auf dem Wege sich wieder zu finden. Und wenn auch viele von den Grundsätzen der Reformatoren abgefallen sind, alle sind es nicht. So wie es auch in der katholischen Kirche Abfall und Unglaube gibt, ohne daß "wir dies Alles ihrer Kirche zur Last legen und deshalb von einem "heutigen Katholicismus" reden wollten, der von dem des sechzehnten Jahrhunderts völlig verschieden sey, von Katholicismus, der von "narkotischen und corrosiven Giften des Zeitgeistes durchfressen", alle christlichen Elemente von sich ausgestoßen habe und nun in sich selbst verweise. Ferne sey es von uns, mit solchen Waffen zu streiten" 3).

Auch daß die Protestanten beim Ausscheiden aus der römischen Kirche nur Reste christlicher Wahrheit mitgenommen hätten, die dann zunehmend in Abgang gekommen waren, ist nicht wahr. Weder sind die Reformatoren freiwillig aus der katholischen Kirche ausgeschieden oder gar von ihr abgefallen, noch haben sie sich mit christlichen Restwahrheiten begnügt. Sie haben alles das "aus dem Schiffsbruch der römischen Kirche im sechzehnten Jahrhundert" gerettet, was wahrhaft christlich und gottgeordnet war. Was sie zurückgelassen haben, war die unchristliche Werkerei, die gottliche Würde des Papstes, Ablass, Fegefeuer, Heilige Messe "und um diese Güter beneiden wir wahrlich unsere katholischen Bruder nicht" 4). Die Hoffnung aber, daß die Protestanten zur katholischen Kirche zurückkehren könnten, sei "unbegreiflich". Nichts lasse darauf schließen, daß sich die katholische Kirche geändert hat, so daß sie jetzt eine Anziehung auf den Protestantismus ausüben kann. Es mag einen Protestantismus geben, der zur katholischen Kirche neigt, der mag "alles andere seyn, aber nur nicht Protestantismus. Denn man rede von Glaube und Gläubigseyn wie man wolle - protestantisch ist der Glaube nur in der Einheit seines Bekenntnisses mit dem der Reformation. Wo Glaube in diesem Sinne vorhanden ist, da muß die Stellung beider Kirchen zueinander nothwendig im Wesen dieselbe wie zur Reformationszeit seyn, und es findet nur der Unterschied statt, daß damals im Kampf die Trennung geschah, welche jetzt kraft eines Friedensschlusses fortbesteht" 5).

Gleichzeitig weist Harleß die politische Propaganda der Hist.-Polit. Blätter zurück. Als "unerhört" und "gewissenlos" bezeichnet er die These 6), daß der Protestantismus die Wurzel der Revolution sei. Sie beunruhigt die Protestanten, aller Richtungen, offensichtlich sehr, nicht zuletzt wohl auch deshalb, weil sie geeignet ist, sie vor der Staatsgewalt politisch zu verdächtigen. In der Zeitschrift wird sie oft, (Harleß greift sie schon im Vorwort auf, zurückgewiesen 7), meistens mit dem Hinweis, daß sie sich weder aus den Bekenntnisschriften, noch aus der Geschichte noch aus dem Wesen des Protestantismus ableiten laßt. Sie

muß zuletzt als "eine böswillige und schändliche Lästerung" angesehen werden 8).

Die grundsätzliche Auseinandersetzung mit dem politischen Katholizismus der Histor.-Polit. Blätter greift aber tiefer.⁹⁾ Angelpunkt der Argumentation ist hier die These, daß die Histor.-Polit. Blätter die Eigenberechtigung und Selbständigkeit des Staates im Prinzip nicht gelten lassen. Das widerspricht der reformatorischen Lehre, nach der der Staat als selbständige göttliche Ordnung, deren Aufgabe die Wahrung der *iustia civilis* ist, verstanden werden muß. Aufgabe der Kirche ist die Erbauung des Leibes Christi durch die Predigt des Wortes Gottes und die rechte Verwaltung der Sakramente. Insofern haben Kirche und Staat getrennte Aufgaben, die sie mit unterschiedlichen Mitteln wahrnehmen sollen und für deren Durchführung sie sich gegenseitig nicht in Anspruch nehmen können, wenn nicht beide ihre Grenzen überschreiten wollen. Von der katholischen Kirche wird das aber verlangt, wenn sie vom Staat - im Prinzip - fordert, daß er die Ausbreitung der Wahrheit mit seinen Mitteln unterstützt. Dadurch wird der Staat in ein Dienstverhältnis zur Kirche gestellt und erhält eine Aufgabe zugewiesen, die ihm an sich fremd ist, die aber auch dem Wesen der Kirche widerspricht. Denn nicht mit weltlich-politischer Unterstützung sondern allein mit der Kraft des Gotteswortes soll sich die Kirche ausbreiten. Christus hat auch keine politischen Mittel in Anspruch genommen.

Folge dieses prinzipiellen Verständnisses vom Verhältnis von Staat und Kirche ist aber, daß der Staat auf der katholischen Seite schließlich nur noch nach seinem Vorteil für die Kirche eingeschätzt wird und also eine doppelte Moral. herauskommen muß. Denn während das katholische System vom Staat der Kirche gegenüber Treue, Recht und Unterstützung verlangt, stellt es sich selbst "in ein nicht ethisches sondern bloß politisches Verhältnis zum politischen Leben, indem es dieses und seine Ordnungen bloß für seine Zwecke gebraucht, benützt" 16). Demgegenüber halte der Protestantismus daran fest, daß der Staat göttliche Ordnung ist, die nicht für sondern unabhängig von der Kirche ist und ihr Recht und ihren Wert in sich selbst hat und als solche anerkannt sein will. Für den Protestantismus ist darum das Verhältnis zum Staat auch wesentlich ethisch bestimmt, indem er die Unterordnung unter den bestehenden Staat, gleich welche Form er nun hat, nach Röm. 13 fordert und zugleich dazu auffordert, daß auch die Christen an der Verwirklichung seiner Aufgabe tätigen Anteil nehmen sollen, nun aber nicht, um damit innerhalb des Staates den Interessen ihrer Kirche zu dienen und sie zu fördern, sondern um tatsächlich dem Staat bei der Erfüllung seines, ihm von Gott gegebenen Auftrages zu dienen. In diesem Sinne lehnt es die Zeitschrift auch ab, die Protestanten politisch für die evangelische Kirche zu engagieren. Nach ihrer Auffassung soll der Christ im Sinne Luthers in Staat und Kirche, an jedem Platz, an den er gestellt ist, Gott dienen: sein Wort soll

er vor Augen haben, an seinem Ort dazu beitragen, daß in der Welt der Wille Gottes - und nicht der Machtanspruch der Kirche - zur Durchsetzung kommt.

Nun wird allerdings auch in den Hist. -Polit. Blättern gesagt, daß der Staat göttliche Ordnung ist und göttliches Recht auf seiner Seite hat, darum auch um Gottes Willen Gehorsam beanspruchen kann. Harleß sieht das auch und erkennt es ausdrücklich als einen Fortschritt an. So klar sei das im Katholizismus lange nicht ausgesprochen worden. Es wird sogar gesagt, daß die Hist. -Polit. Blätter hier reformatorische Erkenntnisse aufgreifen. "Die heilsame Scheidung dieser beiden Sphären, die notwendige Bedingung eines wahren Bundes, erkannt und theoretisch vollzogen zu haben, das ist der Ruhm des Protestantismus. Und diese Erkenntnis ist seitdem auch Gemeingut geworden, so zwar, daß sich ihr selbst die Romanisten nicht zu entziehen vermögen" ¹¹⁾. Nur wirft die Zeitschrift den Katholiken vor, daß sie nicht die Konsequenzen aus dieser Einsicht ziehen - "warum redet ihr bloß von einer freien Kirche und nicht auch von einem freien Staat?" ¹²⁾ Von ihm reden sie freilich auch. Gerade die Hist. -Polit. Blätter vertreten den konfessionsunabhängigen Staat. Aber, und darin ist der Einwand der Erlanger begründet, sie ziehen damit eben nicht die Konsequenz aus ihrer Prämisse von der göttlichen Ordnung des Staates, sondern bei ihnen handelt es sich um ein Zugeständnis an die konfessionelle Entwicklung, die die im Prinzip nicht aufgegebene einseitige Inanspruchnahme des Staates für die katholische Kirche nicht mehr zuläßt ¹³⁾.

Damit erklärt sich auch, warum Harleß gegen die Hist. -Polit. Blätter keine politische sondern eine rein kirchlich-theologische Zeitschrift gründet. Für ihn ergibt sich das als Konsequenz seines Kirchenverständnisses, das wohl einen geistlich-theologischen aber keinen politischen Selbstschutz der Kirche zuläßt; ob es sich nun um die Abwehr gegen Übergriffe von Seiten des Staates oder von Seiten einer anderen, sich politischer Mittel bedienender Kirche handelt. Die Kirche verteidigt sich mit ihren Mitteln. Die politische Abwehr des politischen Katholizismus liegt, nach Harleß, beim Staat. Er ist für den Schutz der Kirche zuständig und verpflichtet, ihren äußeren Lebensraum zu wahren. Er ist aber auch von seinem eigenen Wesen her dazu verpflichtet. Denn der Staat muß, wenn er sich nicht selbst aufgeben will, darauf bedacht sein, seine Eigenständigkeit gegen die Ansprüche der katholischen Kirche zu behaupten. Hier liegt die politische Hoffnung für die protestantische Kirche. Ihr muß sehr viel daran gelegen sein, daß der Staat wirklich Staat bleibt und nicht in das Schlepptau der katholischen Kirche gerät. Deshalb tritt Harleß auch für die Monarchie ein ¹⁴⁾. In der Demokratie wären gegen den politischen Katholizismus, der die Möglichkeiten, die in dieser Staatsform liegen, sofort für seine Zwecke in Anspruch nehmen würde, zu wenig Gegengewichte vorhanden, vor allem dort, wo er, wie in Bayern, in der Mehrheit ist. Umgekehrt bietet das erbliche Königtum immer

noch die größte Gewähr dafür, daß der Staat seine Unabhängigkeit wahrt und das bleibt, was er sein soll.

Damit nimmt auch Harleß den Schutz des Staates für die Kirche in Anspruch. Aber der Schutz, wie er ihn versteht, soll doch immer auf die Wahrung des äußeren Rechtsstatus der Kirche eingegrenzt sein und die Unterstützung grundsätzlich nur auf die äußeren Verhältnisse der Kirche bezogen bleiben. Nicht aber hat der Staat dem Worte Gottes, der Predigt, mit dem gezogenen Schwerte Nachdruck zu verleihen und die christliche Wahrheit mit Polizeigewalt zur Durchsetzung zu bringen. Diese Möglichkeit möchte Harleß prinzipiell ausgeschlossen sehen.

Auf der anderen Seite wenden sich die Erlanger gegen Hegel und Richard Rothe, denen sie nun umgekehrt "Ueberschätzung", "Vergötterung" des Staates vorwerfen und deren Staatsauffassung sie für ebenso unprotestantisch erklären ¹⁵⁾. Die Tendenz der Zeitschrift, ihre eigene Linie in diesem Zusammenhang, wird, wenn wir diese Front hinzunehmen, erst voll erkennbar. Beides ist nach ihrer Auffassung falsch: die katholische Abwertung des Staates zu Gunsten der Kirche wie die Überhöhung des Staates, die die Kirche zuletzt im Staat aufgehen läßt und nicht mehr zu erkennen gibt, daß die Kirche ihrerseits selbständige göttliche Institution ist, die in ihrer Eigenständigkeit zur Geltung gebracht sein will. In der Betonung dieser Seite liegt das Recht des Katholizismus, der hier, in der Front gegen das Staatskirchentum, manches Gute und sehr Berechtigte gesagt hat ¹⁶⁾. Aber es wird ausdrücklich betont, daß die Überordnung des Staates über die Kirche oder auch die Auflösung der Kirche in den Staat den Prinzipien des Protestantismus grundsätzlich widerspricht und daß der Katholizismus nicht recht hat, wenn er das typisch evangelisch nennt ¹⁷⁾. Die protestantische Kirche ist hier einfach stärker gefährdet als die katholische, die einen landesherrlichen Episkopat, den Hauptgrund dafür, daß die im Luthertum grundsätzlich immer anerkannte Unterscheidung zwischen Staat und Kirche bis zur Unkenntlichkeit verwischt werden konnte, nicht kennt. Die Zeitschrift lehnt den landesherrlichen Episkopat auch ausdrücklich ab ¹⁸⁾ und fordert an seiner Stelle den geistlichen Episkopat, für den Landesherren aber das im Majestätsrecht bzw. der Landeshoheit begründete Aufsichts- und Schutzrecht über die Kirche. Dieses hätte sich nur auf die externa zu beziehen und schließt nicht das Recht des Landesherren ein, in die inneren Angelegenheiten der Kirche (Verkündigung, Liturgie, Prüfungen, Besetzungen u.s.w.), *ius in sacra*, einzugreifen.

Kirchenrechtlich würde das eine enorme Veränderung der bestehenden Verhältnisse bedeuten. An ihnen wird besonders ausgesetzt, daß das Oberkonsistorium nicht dem König sondern dem Innenministerium, also einer rein staatlichen Behörde, unterstellt ist. Bei der Begründung wird darauf hingewiesen, daß der bayerische König nicht Glied der lutherischen Kirche ist, daß für ihn der Grundsatz, daß dem

Landesherrn das Bischofsamt als praecipuum membrum ecclesiae zukomme, also nicht anwendbar ist. Aber auch der Grundsatz selbst kann für das geistliche Kirchenregiment der Fürsten nicht in Anspruch genommen werden, als aus ihm zwar ein Aufsichts- und Schutzrecht der Landesherrn abgeleitet werden kann aber nicht folgt, daß der Landesherr Bischof sein muß. Für die Kirche muß es in jedem Falle wünschenswert sein, wenn sie nicht als Annex der Staatsgewalt erscheint und durch ein selbständiges Bischofsamt auch nach außen hin deutlich wird, daß sie etwas anderes als der Staat ist.

Zielpunkt der ganzen Argumentation ist aber auch hier die Verbindung von Staat und Kirche. Im Unterschied zum Katholizismus argumentieren die Erlanger dabei aber nicht von einer gottgewollten Bezogenheit der beiden Institutionen auf sich selbst her, d.h. von dem Gedanken her, daß Staat und Kirche für sich zur gegenseitigen Ergänzung und Förderung gesetzt sind. Weder soll sich die Kirche mit der Hilfe des Staates noch der Staat mit der Hilfe der Kirche behaupten wollen, sondern hier möchte man beide Institutionen als zwei selbständige, von Gott gesetzte "Formen des Menschenlebens" verständlich machen, die, jede auf ihre Weise, eine Seite des Lebens darstellen, prägen, gestalten; der Staat die rechtlich-politische, die Kirche die geistlich-religiöse. Beide aber bilden zusammen "eine große Einheit", eine "höhere Einheit", ein höheres "Drittes" und sind schließlich von dem Ziel, das Gott mit der Setzung beider verfolgt, - der Vollendung der Menschheit -, her zu verstehen. Haben beide aber an dieser Aufgabe zu wirken, so können sie nicht gleichgültig nebeneinander stehen, sondern müssen danach streben, miteinander, in ständiger Fühlung und gegenseitiger Unterstützung, bei voller Anerkennung der beiderseitigen Selbständigkeit, zu wirken 19).

Dabei handelt es sich allerdings um eine Idealbestimmung, die davon ausgeht, daß die Individuen, die dem Staat angehören, zugleich Glieder der evangelischen Kirche sind und sich der Staat seinerseits als Teil des göttlichen Einheitswerkes versteht. Beide Voraussetzungen treffen vor und nach der Revolution tatsächlich nicht zu. Die protestantische Kirche Bayerns ist nur ein Ausschnitt aus der reingrößen Wirklichkeit des Landes und der Staat beansprucht, in sich die Einheit alles Lebens zu verkörpern.

Darin liegt auch der Grund, der die Erlanger veranlaßt, während der Revolutionszeit, und zwar noch ehe die Münchener Platter mit ihrer endgültigen Haltung hervortreten, auf die Trennungslinie einzuschwenken. Es geht ihnen jetzt, wo sich der Staat von der Kirche trennen und jede Erinnerung an seine göttliche Beauftragung von sich stoßen will, vor allem anderen um die Kirche; darum daß sie sich konsolidiert, ja es wird zunehmend deutlicher²⁰⁾, daß sie die Trennung sogar herbeiwünschen, eben weil sie die Möglichkeit gibt, die Selbstän-

digkeit der Kirche wieder stärker hervortreten zu lassen. Die Schwierigkeiten, die damit verbunden sind, werden allerdings gesehen. Sie sind unvergleichlich größer als für die katholische Kirche, die verfassungsmaÙig durch ihre hierarchische Organisation, finanziell durch die Konkordate, konfessionell und politisch durch das auf viel breiterer Grundlage wiedererstarkte Konfessionsbewußtsein unvergleichlich besser dasteht als die protestantische Kirche und durchaus in der Lage ist, ihre Angelegenheiten in die eigenen Hände zu nehmen. Für den Protestantismus bedeutet die Trennung vom Staat die größte Verfassungskrise seit der Reformation. Sie enthält aber auch die Chance, daß er jetzt zu einer eigenen Form findet. Davon hängt jetzt nach Harleß alles ab.

Voraussetzung dafür ist die Herstellung der Lehreinheit. Die Lehre ist die Grundlage der lutherischen Kirche. In ihrer Kontinuität ruht die Kontinuität der Kirche. Aber gerade hier wird es zu Kämpfen kommen. Rationalisten und Unionisten werden bekenntnistreuen Lutheranern gegenüberstehen. Harleß sieht die Möglichkeit, daß für ihn und die ihm Gleichgesinnten der Fall des status confessionis eintritt und er sich um des Bekenntnisses willen gezwungen sieht, aus der bayerischen Landeskirche auszutreten. Er wünscht das nicht. Aber er stellt sich darauf ein. Die reine Lehre steht ihm höher als die äußere Einheit der Kirche. Auf der anderen Seite unterstreicht er die Notwendigkeit, sich gerade jetzt von allen Seiten auf die Bekenntnisse zu einigen. Sie müssen die Grundlage der neu zu schaffenden Kirchenverfassung sein. Diese aber kann nicht von außen her, aus dem politischen Leben oder von der katholischen Kirche, übernommen werden. Die protestantische Kirche bedarf ihrer eigenen, ihr wesensgemäßen Verfassung. Sie muß ihr als äußerer Leib "organisch angewachsen" Ausdruck ihres Glaubens sein. Nicht, daß sie sacrosankt sein soll. Es gibt viele Formen. Aber sie müssen das Prinzip der Wesensgemäßheit erfüllen.

Das Zweite, was unter unsern Umständen Noth thut, ist, die Einigung der Kirche über die Landesgrenzen hinaus. Durch die Trennung vom Staat verliert die protestantische Kirche ihren äußeren Mittelpunkt, sie steht unsicher und allein, nirgends kann sie einen größeren Halt finden als im Zusammenschluß mit dem Ganzen' (21). So lädt Harleß auf den 30.-31. August 1848 Glieder und Freunde der lutherischen Kirche zu einer Konferenz nach Leipzig ein. Sie ist mit 350 Teilnehmern stark besucht. Man berät vornehmlich über die Bekenntnisfrage. Einen organisatorischen Zusammenschluß der lutherischen Landeskirchen hält man im Augenblick nicht für günstig. Es soll zunächst alles bei der landeskirchlichen Form bleiben. Aber die Bekenntnisse sollen in allen lutherischen Kirchen wieder zur Anerkennung gebracht werden. Man verspricht in Föhlung zu bleiben.

Wenn man sich allerdings das Einschwenken der Erlanger auf die Trennungslinie noch etwas genauer anschaut, kommt man zuletzt zu dem Ergebnis, daß hier an

der protestantischen Seite während der Revolutionszeit durchaus politisch gehandelt wird. Zwei Beobachtungen sind wichtig: Einmal hebt Harleß schon in seinem Aufsatz vom Anfang März hervor, daß die Trennung von Staat und Kirche praktisch gar nicht vollkommen durchgeführt werden kann, weil sowohl die vermögensrechtlichen Momente eine totale Trennung auch von Seiten des Staates nicht zulassen als auch deshalb, weil das Volk noch immer christlich ist ²²⁾. Das ist ein Politikum, das der Staat, wenn er auch selbst unchristlich sein will, nicht übersehen kann. Eine Verbindung zwischen Staat und Kirche wird - irgendwie - immer bleiben. Gerade aber weil Harleß das so genau sieht, kann er für die Trennung eintreten; nicht weil er sie will, er will sie nicht, sondern weil er für die evangelische Kirche die Freiheit will. Es geht ihm um die protestantische Kirche, darum, daß sie sich, nachdem es ihr durch dreihundert Jahre nicht gelungen ist, von ihren Grundlagen und Voraussetzungen her eine selbständige Gestalt zu finden, jetzt als eigenständiges Kirchentum konsolidiert. Unter dem Motto der Trennung verbirgt sich der Wille zur Kirchenfreiheit. Und es kann dann schließlich zweitens fast wörtlich genau das gesagt werden, was sich in den Münchner Blättern auch findet: "Das Christenthum ist gegen jede Staatsform vollkommen gleichgültig, sofern sie nur ihren Zweck erfüllt Recht und Gerechtigkeit zu handhaben". Oder: "Wenn jene Trennung gefordert wird, und wenn sie berechtigt seyn soll, so darf sie nicht als eine prinzipielle Nothwendigkeit gefordert werden, sondern bloß als eine faktische und temporale. Denn es kann wohl ein Verhältniß zwischen beiden Gebieten stattfinden; aber allerdings darf seine gesetzliche Formel jederzeit nur der Ausdruck des faktischen Zustandes seyn". "So lange wir die Forderung der Gegenwart erfüllen, handeln wir nach geschichtlichem Beruf". "Was jetzt der Augenblick uns nahe legt, wissen wir. Was wir nicht weigern können, ist: Unabhängigkeit des politischen Lebens und der politischen Berechtigungen vom religiösen Bekenntniß. Und was wir fordern müssen ist: Unabhängigkeit der religiösen Gemeinschaft von der politischen Gewalt, oder Selbstregiment der Kirche. Für jetzt besitzt sie die Selbstregierung nicht." ²³⁾

Man fragt sich schließlich, worin besteht hier der Unterschied zur Haltung der Histor.-Polit. Blätter? - Er liegt darin, daß die Erlanger auch jetzt an ihrem Prinzip von der Eigenständigkeit des Staates festhalten und darum "eine gewisse sittliche Resignation gegen die einzelnen Staatsformen" ²⁴⁾ an den Tag legen. Sie erklären, daß die Staatsformen, so wie auch der Staat selbst, eigenen Gesetzen unterliegen, die die Kirche als Gottes Willen hinnehmen muß, die sie anerkennen muß, im Unterschied zu den Katholiken, die hier entwicklungsgeschichtlich argumentieren und sagen, daß die Staatsformen erst seit der Emanzipation des Staates von der Kirche in der Reformationszeit ihrer Eigengesetzlichkeit unterliegen. Nach den Erlangern ist die Staatsordnung damit prinzipiell sich selbst überlassen, nach den Katholiken faktisch. Im politischen Effekt kommt allerdings beides auf das Gleiche hinaus und zeigt sich darin, daß weder die

Münchener noch die Erlanger einen ernsthaften Protest gegen die Aufhebung des Gedankens von der *ordinatio divina* des Staates vorbringen sondern beide, die Erlanger noch früher hervortretend, bestrebt sind, jetzt die Selbständigkeit der Kirche zu erreichen.

Die Erlanger sind sich allerdings bald, schon zu Beginn des Jahres 1849, darüber im Klaren, daß es zur Ausbildung einer endgültigen Kirchenverfassung im Augenblick noch nicht kommen kann. Die Probleme sind sehr verwickelt, wir können jetzt nicht darauf eingehen. Sie sind schließlich der Meinung, daß es zunächst darauf ankommt, eine "Übergangsgestaltung" zu finden ²⁵⁾, die es möglich macht, die volle Selbständigkeit der protestantischen Kirche geistlich und rechtlich vorzubereiten. Bayern und Mecklenburg sind denn auch die ersten Landeskirchen, in denen Schritte unternommen werden, um den landesherrlichen Episkopat für die protestantische Kirche, wenn auch jetzt mit deutlicherer Hervorhebung des persönlichen Aufsichtsrechtes des Landesherrn, wieder in Anspruch zu nehmen. Auf der Frühjahrstagung der vereinigten Generalsynoden von Ansbach und Bayreuth, vom 28. Januar bis 22. Februar 1849 in Ansbach, gelingt es der konfessionellen Richtung, die Synode zu einer förmlichen Anerkennung der Bekenntnisse zu bringen. Damit hat die konfessionelle Richtung in Bayern gesiegt ohne die lutherische Kirche zu spalten. Sie hat dabei zugleich die Verbindung zwischen dem Staat und der freien lutherischen Kirche beibehalten, wenn auch, der Form nach, nur als Übergang.

2. Das Zeitblatt für die Angelegenheiten der lutherischen Kirche

Daß die Reaktion des Luthertums damals allerdings nicht einheitlich war, zeigt Ludwig Adolf Petri, Pastor an der Kreuzkirche in Hannover. Petri, dessen Bedeutung M. Schmidt wieder hervorgehoben hat ¹⁾, gründet, nachdem er bereits 1832 und 1841 mit zwei Schriften zu Kirchenfragen ²⁾ hervorgetreten ist, im Revolutionsjahr das "Zeitblatt für die Angelegenheiten der lutherischen Kirche". Das erste Heft erscheint am 1. Juli. Petri steht der Erlanger Zeitschrift in seinem lutherischen Konfessionalismus nahe. Er unterscheidet sich aber von den Erlangern, und steht in bewußtem Gegensatz zu den Histor.-Polit. Blättern, durch seinen Kampf gegen die Trennung von Staat und Kirche, d.h. genau genommen gegen die Trennung, die der Liberalismus erstrebt und die der Klerikalismus dann auf seine Weise unterstützt. Daß das bisherige System des Staatskirchentums nicht vertretbar ist, wird nämlich auch von Petri gesehen und für eine größere äußere Selbständigkeit und Freiheit der Kirche vom Staat tritt auch er ausdrücklich ein ³⁾.

Dabei ist bezeichnend, daß Petri in der Revolutionszeit den Gedanken der Einheit von Gottes Ordnungen betont, im Unterschied zu den Erlängern, bei denen er zu Anfang der vierziger Jahre stark unterstrichen war, während der Revolution aber zu Gunsten des Gedankens von der Eigenständigkeit der Ordnungen zurückgetreten ist ⁴⁾. Von daher erklärt sich, warum Petri so großes Gewicht auf die These legt, "daß alle Dinge zuletzt unter einem Haupte im Himmel verfaßt sein, und es Beruf und Pflicht der Christen sei mit ihrem ganzen innern und äußern Leben in diese heilige Verfassung einzugehen" ⁵⁾. Petri versteht darunter sowohl die göttliche Ordnung der Kirche als auch die göttlichen Ordnungen des Staates, der Ehe, des Berufes, die alle zusammen die "heilige Verfassung" abgeben, in der der Christ, der immer zugleich Glied der Kirche und des Staates, der Familie und Berufsträger ist, leben soll. Ihren konkreten Ausdruck findet diese Verfassung im Volk, dessen Leben von den göttlichen Ordnungen getragen, dessen äußere politische Form der Staat ist und dessen religiös-sittliches Leben durch die Kirche geprägt wird. M. Schmidt, der schon die Schriften aus der Vorrevolutionszeit heranzieht, spricht denn auch bei Petri von einem "System des Lebens" und betont die organische Verklammerung aller Seiten des Lebens zu einer großen harmonischen Einheit, die zuletzt auf den göttlichen Ordnungen ruht ⁶⁾. Insofern ist Petris Denken auch nicht so dualistisch wie das der Münchner und Erlanger. Für ihn sind die beiden Bereiche zuletzt ein Reich und seine These ist, daß diese Einheit zerrissen wird, wenn sich der Staat von der Kirche trennt. Das Leben, das von Gott als Ganzes geordnet ist und dementsprechend gelebt sein will, wird in zwei Sphären, eine kirchlich-sakrale und eine politisch-profane, auseinandergebrochen, - wenn die Kirche nicht ihrerseits versucht, an der Einheit des Lebens festzuhalten. Dann liegt nach Petri die Aufgabe der Kirche in der Gegenwart ⁷⁾.

Petri macht dabei gerade auch auf die praktischen Konsequenzen der Trennung aufmerksam. Er sagt, daß die Errichtung einer bürgerlichen Ordnung ohne das Christentum dem Volk auf die Dauer keinen Segen bringen kann. Ein Volk lebt, genau wie der Einzelne, nicht vom Brot allein, nicht von seinen äußeren Ordnungen und politischen Verfassungen, von Zollvereinen und Eisenbahnen, es lebt davon, daß es Religion hat und sein Leben unter Gott lebt. Die Religion prägt sein Gewissen, sie gibt ihm die sittlichen Maßstäbe, sie bindet es zu einer Gemeinschaft des Glaubens und Lebens zusammen und trägt auch die staatliche Ordnung. Sie macht es überhaupt erst zum Volk. Sucht man die Kirche und mit ihr die Religion aus dem Volksleben zu entfernen, so zerstört man seine tragenden Grundlagen, man zerstört das Volk selbst ⁸⁾.

Wenn wir uns aber, dem Fortschritt des Augenblicks gegenüber, auf die Aufgabe der Kirche besinnen, so erkennen wir sie nicht darin: den Staat, der uns von sich stößt, auch unsrer Seits fahren zu lassen und, den Katholischen gleich, unser

lautes Geschrei nach unbedingter Freiheit mit den Umsturzmännern zu mischen, um dann im Trüben zu fischen oder selbstsüchtig eine Herrschaft auf den allgemeinen Trümmern zu errichten. Nein! Vielmehr wir wollen den Staat wider seinen eigenen - unverständigen - Willen lieben, wollen ihn fest halten an jeder Stelle, wo er uns nicht mit Gewalt von sich stößt, wollen mit seinen Ordnungen Gemeinschaft halten so viel nur immer das Gewissen erlauben will. Denn wer ist der Staat? Sinds seine jetzigen Führer und Verführer? Wir sehen unser verführtes und verblendetes Volk an, und es jammert uns dieses Volks; wir erkennen diese Beseitigung der Kirche aus dem Volksleben für das höchste Unglück, das unsre Nation betreffen konnte; darum wollen wir's durch unsre Treue mildern, soviel wir immer können. Weil wir aber eine vollständige, ehrliche Trennung zwischen Staat und Kirche für unmöglich halten, so wollen wir zum Dienst bereit bleiben, nicht schmolten, auch nicht verzagen, sondern glauben auf Hoffnung, da nichts zu hoffen ist. Wir haben keine selbstsüchtigen kirchlichen Interessen, bei deren Befriedigung wir zu dem Staat sagen könnten: fahr hin! Wir haben keine Kirchenpolitik, die nicht im Heil unsers Volks ihr Ziel hätte, und wir trauern und leiden auch als Kirche wenn wir als Volk eine Beute der Gottlosigkeit sind" 9).

Statt die politische Entwicklung sich selbst zu überlassen, sollte die Kirche jetzt durch Predigt und Unterricht das Wissen zu bewahren suchen, daß alle Ordnung, von der Kirche über die Ehe bis zum Staat (Luthers drei Stände), gottgesetzt ist, nicht der Willkür der Menschen unterliegt und in Verantwortung gegen Gott gelebt sein will. Damit bewahrt sie im Volk das Bewußtsein einer übergreifenden, objektiven, übergeschichtlichen Ordnung verpflichtet zu sein. Petri wirft dem politischen Liberalismus vor, daß er dieses Bewußtsein zerstört. Es sind "Tagesmenschen", für die die Geschichte nicht existiert¹⁰. Die Kontinuität der Geschichte liegt in den göttlichen Ordnungen, die sich in ihrem übergeschichtlichen Charakter durch alle Zeiten durchhalten und die auch heute als Ordnungen Gottes in ihrer bleibenden Gültigkeit anerkannt sein wollen. Nur dort, wo sich ein Volk diesen Ordnungen einfügt und sie anerkennt, hat es Geschichte, Tradition, Kontinuität und ist davor bewahrt, den Parolen von politischen Agitatoren zum Opfer zu fallen. Der Politismus der Revolution setzt nach Petri den Bruch mit der Geschichte voraus. Er ist aber darum so verhängnisvoll, weil er das Volk ohne Maßstäbe in die Abhängigkeit von Menschen bringt, denen die eigene Macht hoher steht als das Wohl des Volkes. Hier hat die Kirche durch die Predigt von den Ordnungen einen Wall aufzurichten¹¹. Sie muß sich damit nicht gegen jeden Fortschritt stellen. Aber Fortschritt soll, wenn er dem Volk zum Segen sein soll, doch nur durch Fortbildung und organische Weiterbildung des geschichtlich Gewordenen sich allmählich vollziehen und immer im Rahmen der göttlichen Ordnungen, die als Einheit verstanden werden müssen, bleiben.

Zugleich aber gilt es gegen den religiösen Individualismus und gegen das unmündige Christentum das kirchliche Bewußtsein im Volk zu stärken. Petri möchte, daß die Kirche wieder Kirche des Volkes wird und daß ihre Glieder sich bewußt werden, daß der Glaube gemeinsame Sache aller ist, der - die Front gegen das unbewußte Christentum - aber selbstverantwortlich vertreten und gelebt sein will. Hier liegt der Grund für die starke Betonung der Bekenntnisse bei Petri 12). Sie sichern das Bekenntnis des Einzelnen, auf das es jetzt ankommt, vor dem Verdacht, nach außen und auch im Bewußtsein des Einzelnen selbst, der Subjektivität. Erst wenn sich der Einzelne auf das Bekenntnis der Kirche stützt, kann er sich als Glied des Ganzen, des Leibes Christi, wissen und das Bewußtsein haben, daß er das, wofür er eintritt, gemeinsam mit der ganzen Kirche und zugleich in der Einheit mit ihrer Geschichte bekennt. Darum ist es unerläßliche Voraussetzung für den Kampf - der Kirche -, daß sie ihre Bekenntnisse wieder in vollem Umfang als die Grundlage der Einheit ihres Lebens versteht, auch wenn die Bekenntnisse nicht von allen in gleicher Intensität geglaubt werden. Entscheidend ist zunächst ihre grundsätzliche Anerkennung als Bekenntnisse der Kirche. In diesem Zusammenhang kann sich Petri dann sogar sehr positiv über den Katholizismus äußern. Die Protestanten können von den Katholiken lernen, daß sie als Protestanten, als Glieder ihrer Kirche, und nicht, wie es evangelische Eigenart scheint, als christliche Individuen für ihren Glauben einzustehen haben.

Die Betonung der Bekenntnisse und die Forderung nach selbständigem Christentum ist aber bei Petri eingebettet in seine Gesamtauffassung von der Einheit des Lebens. Es geht ihm nicht, wie dem politischen Katholizismus, darum, daß die Glieder der Kirche die Interessen der Kirche im politischen Bereich vertreten und zur Durchsetzung bringen sondern darum, daß sie den gemeinsamen, den kirchlichen Glauben im Leben vertreten, nicht darum, daß sie für sondern mit der Kirche leben und im öffentlichen Leben als Christen stehen. Nur so, das ist Petris Meinung, ist die Kirche eine Lebenswirklichkeit, die die Theoretiker des Staatslebens auch durch die Trennung des Staates vom Christentum nicht beseitigen können. Wie überhaupt, in diesem Sinne, die Kirche durchaus unabhängig vom Staat und seiner Stellung zu ihr ist. Die Kirche lebt nicht vom Staat. Sie lebt vom Wort Gottes bzw. vom Glauben an das Wort. Dessen Wirkung ist aber unabhängig von der Stellung der verfaßten Kirche. So lehnt es Petri auch ausdrücklich ab, die Staatsgewalt für die Durchsetzung des Gotteswortes, etwa zur Einhaltung der Sonntagsheiligung, in Anspruch zu nehmen. Das Wort muß sich durch seine gewissensüberwindende Kraft allein durchsetzen und sich die Wirklichkeit der Kirche im Volk ohne politische Mittel selbst schaffen. Insofern reicht auch die Kraft und der Einfluß der Kirche im öffentlichen Leben soweit, aber auch nur soweit, wie der Einfluß des Wortes Gottes reicht.

Wie stark es Petri um die Wiederbelebung der Volkskirche geht, zeigt gerade seine Art, die Bekenntnisse zu unterstreichen. Den Erlangern geht es, wenn sie die Bekenntnisse wieder hervorheben, darum, daß lauter und recht gepredigt wird und die evangelische Wahrheit, auch im Gegensatz zur katholischen, zum Ausdruck kommt. Die evangelische Kirche steht und fällt nach diesem Verständnis mit dem recte docetur. Petri hat dieses Moment auch, wenngleich er sich mehr gegen das Reformiertentum im norddeutschen Raum abgrenzt. Aber ihm kommt es besonders darauf an, daß die Bekenntnisse als Zusammenfassungen des Glaubens der Kirche verstanden werden, der von allen ihren Gliedern, einschließlich der Pastoren, im Leben bekannt werden soll. Für ihn haben die Bekenntnisse damit einen doch etwas anderen Charakter, indem es ihm mehr um das Leben als um die Lehre der Kirche geht.

Vielleicht ist es aber gut, die Eigenart Petris im Unterschied zu der Position der Münchner und Erlanger noch etwas genauer festzuhalten. Es ist ja doch nicht so, daß dort der Staat nicht mehr als göttliche Ordnung verstanden wird. Die Erlanger überlassen ihn gerade sich selbst, weil er göttliche Ordnung ist und darum der Eigengesetzlichkeit unterliegt. Sie machen sich aber, das ist der Einwand Petris, auch gegen die Katholiken nicht klar, was es praktisch für Konsequenzen haben muß, wenn man das öffentliche Leben, das Volk, Leuten überläßt, die von der göttlichen Ordnung nichts mehr wissen wollen und Staat und Volk zuletzt zerstören. Die Eigengesetzlichkeitsauffassung endet in der Zulassung der Zerstörung des christlichen Staatsgedankens; in der protestlosen Hinnahme der Sakularisierung des gesamten völkischen Lebens. Dazu zwingt aber, und das ist der zweite Einwand Petris, der ordinatio-Gedanke nicht. Er fördert nicht die Anerkennung der absoluten Eigengesetzlichkeit des Staatslebens sondern umgekehrt die Anerkennung einer inneren Bezogenheit aller Ordnungen zu einem Ganzen, in dem Kirche und Staat als zwei wichtige Institutionen Gottes als lebensgestaltende Kräfte zusammenwirken sollen.

Allerdings wird man dabei auch sehen müssen, daß Petri in einer anderen Situation schreibt. Der Katholizismus und das bayerische Luthertum gehen beide vom Vorhandensein von Konfessionskirchen aus und suchen beide gegen den Staatsabsolutismus anzugehen, um gegeneinander und gegen den Staat die Selbständigkeit ihrer Kirche zu behaupten. Das ist bei Petri nicht so. Er hat in einer lutherischen Volkskirche, abgesehen von der Reformiertenfrage keine konfessionellen Probleme und hat es offensichtlich auch nicht für so dringend gehalten, den Kampf gegen den Staatsabsolutismus und gegen Hegel und Rothe aufzunehmen. Es wirkt bei ihm alles viel geschlossener, harmonischer, ganzheitlicher. Wie auch zuletzt offen bleibt, wie das Verhältnis zwischen Staat und Kirche aussehen soll. Petri betont ausdrücklich, daß es hier keine grundsätzlichen Verhältnisbestimmungen geben kann¹³⁾. Zuletzt regelt sich das Verhältnis von Staat und Kirche in

der Praxis des Lebens. Darum kommt es auch jetzt darauf an, abzuwarten, nichts zu überstürzen und "auf die Hände des Herrn zu sehen", um dann in kluger Anpassung an die Situation das Mögliche zu tun ¹⁴⁾. Dieses Vertrauen in eine letzte Harmonie des Lebens ist Grundzug des Petrischen Denkens. Es ist in seiner Art großartig, wenn vielleicht auch etwas spannungslos, eine Position, von der aus es schwer ist, den Kampf gegen den Staatsabsolutismus und Hegel aufzunehmen. Andererseits läßt der Vergleich dieser beiden lutherischen Kirchenzei- tungen etwas erkennen von der theologischen Breite, die das Luthertum damals gehabt hat und wie, in der Stellung zum politischen Liberalismus und zum poli- tischen Katholizismus, jeweils verschiedene Momente der Theologie Luthers zum Tragen kommen können ¹⁵⁾.

B DIE ALLGEMEINE KIRCHENZEITUNG

Total gegensätzlich ist die theologische Richtung, die sich in der "Allgemeinen Kirchenzeitung" zu Wort meldet. Die Zeitung ist schon im Jahre 1822 von Ernst Zimmermann in Darmstadt gegründet, dann von seinem Sohn Georg Zim- mermann, Großherzoglich-hessischem Hofrat, in Verbindung mit Karl Gottlieb Bretschneider, dem Göttaer Generalsuperintendenten und Herausgeber des Corpus Rectoratorum, fortgesetzt. Im Juli 1841 tritt Karl Zimmermann, Bruder des früh verstorbenen Ernst Zimmermann, Hofprediger in Darmstadt, an die Stelle seines Neffen und gibt zusammen mit Bretschneider heraus, bis dieser nach 14-jähriger Mitherausgebertätigkeit Ende 1846 aus der Redaktion ausscheidet. An seine Stelle tritt zwei Jahre später Heinrich Palmer, Hofprediger in Darm- stadt. Unter den weiteren Mitarbeitern seien besonders genannt: Christoph Friedrich von Ammon, Professor der Theologie in Leipzig, Johann Friedrich Röhr, Generalsuperintendent in Weimar, die Professoren David Schulz, Breslau, Paulus, Heidelberg, Hermann Hupfeld, Marburg und eine Reihe von Pfarrern wie Friedrich Wilhelm Carové, Frankfurt, Friedrich Wilhelm Paniel, Ziegelhausen bei Heidelberg, J. A. G. Steuber, Leipzig, der Superintendent Ernst Eichler aus Raudten in Schlessen. Als die ausgeprägtesten Repräsentanten der Kirchenzei- tung können für die Zeit, die hier untersucht ist, Bretschneider und Karl Zim- mermann gelten. Beide bezeichnen sich als Vertreter des "christlichen Rationalis- mus", zeigen aber, daß sie dem aufkommenden konfessionellen und politi- schen Katholizismus gegenüber verschiedene Antworten finden, die beide in der Allgemeinen Kirchenzeitung ihren Niederschlag gefunden haben. Zu ihrem Ver- standnis wird es aber gut sein, das Wesen dieses Rationalismus in seinen Grund- zügen zunächst zu charakterisieren ¹⁾.

Nach Bretschneider ist der christliche oder auch biblische Rationalismus weni- ger ein System als ein Prinzip, und zwar das Prinzip des Protestantismus. Be-

ruht auf der doppelten Voraussetzung, daß einmal alles Denken und Erkennen Sache eines Bewußtseins ist und daß zweitens alle Wahrheit eines Ursprungs ist - "Gott hat alle Wahrheit gemacht". Er hat sie entweder in Gestalt von Naturgesetzen allem Leben eingestiftet, so daß sie nun fortschreitend erkannt werden kann, oder durch direkte Offenbarung gegeben ²⁾. Diese bringt Wahrheiten über Gott an das Licht, die die Vernunft von sich aus bzw. aus der Erkenntnis der Welt und ihrer Gesetze nicht erkennen kann, die aber mit dem jeweiligen Stande der Welterkenntnis oder "Weltwissenschaft" notwendig in einer Beziehung stehen muß, weil sie sonst nicht verstanden werden würde ³⁾. Darum hat es in der Geschichte auch mehrere Offenbarungen gegeben, von denen das Alte Testament Zeugnis ablegt. Es sind Offenbarungen für Menschen bestimmter Erkenntnis- und Kulturstufen und enthalten neben absoluter Wahrheit über Gott auch Inhalte, die zwar niemals unwahr sein können aber eben nur für diese Entwicklungsstufen Gültigkeit haben, wie etwa die mosaischen Kult- und Speisegebote. Darum können sie aber bei fortschreitender religiöser und weltwissenschaftlicher Erkenntnis eines Tages auch als überholt angesehen werden. - unbeschadet der in ihnen enthaltenen absoluten Wahrheit, die, eben weil sie absolut ist, niemals überholt sein kann. Die Offenbarung, die Gott durch Christus, seinen "Gesandten" und "moralischen Sohn" ⁴⁾, der Menschheit hat zu Teil werden lassen, ist aber darum die höchste, vollkommene und absolute, weil sie frei ist von allen Zusätzen der Weltwissenschaft und allein auf das religiös-sittliche Bewußtsein gerichtet ist. In ihr begegnet die Offenbarung in ihrer reinsten Gestalt, die - weil sie so völlig unvermengt von Elementen der Weltwissenschaft ist, niemals mit den Erkenntnissen irgend einer Stufe der Welterkenntnis in Konflikt geraten kann, umgekehrt aber, da das Bewußtsein als Einheit verstanden werden muß - mit diesen jeweils neu in Verbindung gebracht werden muß.

Das zu tun ist die Aufgabe der Theologie, der eigentlichen Offenbarungswissenschaft. Sie muß darauf bedacht sein, die Offenbarung mit dem jeweiligen Stande der Kultur in Ausgleich zu bringen. Sie habe diese Aufgabe als die ihr gestellte auch immer erkannt und schon im Neuen Testament zeige sich an den verschiedenen Theologien, daß man dabei auch zu voneinander abweichenden Vorstellungen gekommen ist. Das spreche aber nicht gegen das Neue Testament, wenn auch gegen seine vermeintliche Inspiration, sondern zeige sowohl, daß sich verschiedene Meinungen durchaus miteinander vertragen und zusammen einen Kanon ergeben können als auch, daß wir von der Offenbarung nur in auf das damalige Weltverständnis bezogenen Darstellungen Nachricht haben. Darum wird man auch nicht alle Vorstellungen, die sich im Neuen Testament finden, ohne Kritik übernehmen sondern sehen, daß die Offenbarung in Vorstellungsformen übermittelt ist, die ihrer Zeit angehören und die "Schale" sind, in der sich als "Kern" die Offenbarung heute darbietet ⁵⁾. Damit bleibt das kritisch verstandene Neue Testament die Grundurkunde des Christentums, von dem alle Theo-

logie stets von neuem ausgehen muß.

Das Bestreben, die Offenbarung mit dem jeweiligen Stande der Weltwissenschaft in Einklang zu bringen, geht dann durch die ganze Kirchengeschichte weiter. Es findet seinen Ausdruck in den immer wieder neu formulierten Bekenntnissen. Damit zugleich kam aber der unglückselige Brauch auf, solche einmal ausgesprochenen Bekenntnisse zu dogmatisieren und zu Glaubens- und Lehrnormen für alle Zeiten zu erklären, um sie von nun an durch die Jahrhunderte mitzuschleppen. Das hat dazu geführt, daß die Offenbarung durch die Tradition allmählich überwuchert, verdeckt, ja verfälscht worden ist, wie etwa durch das Dogma von der göttlichen Person Jesu, der Trinität, der Erbsünde, gewisse Dogmen über das Abendmahl, die sich alle so aus den Aussprüchen Jesu nicht erheben lassen.

Hier bedeutet die Reformation eine entscheidende Wende. Sie stellte die beiden Prinzipien auf, daß nur die Bibel die wahre Urkunde des Christentums ist und daß sie aus Zusammenhang, Zeit und Sprache heraus interpretiert werden muß. Sie versuchte, die Offenbarung mit den Fortschritten der Weltwissenschaft, namentlich der Naturwissenschaften, in Einklang zu bringen. Damit taten die Reformatoren das, was die katholische Kirche längst hätte tun müssen. Ihr dogmatisches Christentum, das mit Vorstellungen früherer Stadien der Weltwissenschaft und Philosophie durchsetzt war, hatte sie erstarren lassen. Jahrhundertlang hatte sie sich gegen den Fortschritt der Erkenntnisse der natürlichen Dinge gestellt. Damit konnte sie aber nicht verhindern, daß die Erkenntnis fortschritt, sich im allgemeinen Bewußtsein durchsetzte und mit dem in der Kirche herrschenden aristotelisch-scholastischen Weltbild in Konflikt geriet. Insofern sind es auch eigentlich nicht die Reformatoren gewesen, die die Reformation gemacht haben, "sondern sie war schon notwendig eingeleitet durch die mächtigen Fortschritte, die man vor ihnen in der Erkenntnis der natürlichen Dinge gemacht hatte; Es ist wahrhaft lächerlich zu glauben, daß des Professor D. Luther's 95 Streitsätze über Ablass und Buße die Reformation gemacht hätten. Vielmehr war der Anfang einer stets wachsenden Erkenntnis des Universums, der Erde, der Natur und Gesetze der Dinge das mächtige Morgenlicht, das in die nichtigen Schatten und Träume des aristotelisch-theologischen Mittelalters so auflösend hineingriff, wozu das Aufblühen der altclassischen Literatur nicht allein als Sprache, sondern auch als Ausdruck einer gesunden, unverschrobene Anschauung der Natur und der natürlichen Verhältnisse so mächtig mitwirkte" 6). Die Reformatoren hatten aber durch ihr Schriftprinzip die grundsätzliche Möglichkeit eröffnet, die Wucherungen der kirchlichen Tradition auszumerzen und den Weg zum wahren Christentum wieder freizulegen. Dabei sind sie in der Anwendung aber selbst schon nicht konsequent verfahren. Vieles übernahmen sie wieder, so vor allem die eben erwähnten Dogmen, und verstießen

damit gegen ihr eigenes Prinzip von der Alleingeltung der Bibel. Die Reformation blieb in ihren Anfängen stecken, ja, sie fiel schon gegen Ende des 16. Jahrhunderts wieder fast ganz in den Katholizismus zurück, indem nun auch die Bekenntnisse der Reformation zu Lehrnormen erhoben und die Theologen durch Religionseide verpflichtet wurden, nur das zu lehren, was in den Bekenntnissen aufgeschrieben ist. Dieser Rückfall hat sich auf die Dauer sehr nachteilig ausgewirkt. Er hat dazu geführt, daß Welt- und Offenbarungswissenschaft auch im Protestantismus in Gegensatz gerieten, so daß im 17. und 18. Jahrhundert der philosophische Rationalismus, das Freidenkertum, aufkam, das aus diesem Zwiespalt lebend mit dem versteinerten dogmatischen Christentum jede Offenbarung leugnete und dem Christentum als Ganzem den Kampf ansagte. Statt aber zu sehen, daß dieser Konflikt auf keinem echten Gegensatz beruht, statt die Offenbarung mit dem Kulturzustande der Gegenwart auszusöhnen, verketzerte die protestantische Theologie, die sich hierin der katholischen völlig anschloß, alle diese doch weitgehend auf berechtigten Einwänden fußenden Erscheinungen und meinte, es als Sache des Glaubens und der Treue gegen die reformatorischen Väter ansehen zu müssen, nun um so unerschütterter auf der Theologie des 16. Jahrhunderts verharren zu sollen.

Dagegen wendet sich der biblische Rationalismus. Er bestreitet jede Verwandtschaft mit dem philosophischen Rationalismus, demgegenüber er die Offenbarung festzuhalten sucht und gegen Konfessionalismus, "Orthodoxie", "Supernaturalismus", "Pietismus", "Mystizismus", "Methodismus", gegen Symbolzwang und Fortschrittsfeindlichkeit die These vertritt, daß die Aufgabe von Theologie und Kirche darin besteht, "sich nach dem jetzigen Stande der Kultur und nach den sehr veränderten Zuständen und Bedürfnissen der menschlichen Gesellschaft fortzubilden" 7). Bretschneider an anderer Stelle: "Nachdem die Naturwissenschaft erkannt hat, woher Ungewitter, Hagel, Mißwachs, Seuchen, Krankheiten und Tod kommen, so kann der Theolog nicht mehr mit Luthers Katechismus lehren, daß der Teufel alles dieses wirke. Nachdem die Astronomie den wirklichen Himmel aufgeschlossen hat, so kann der Theolog den Kirchenhimmel des Mittelalters mit seinem Verhältnisse zur Erde, seinem Verschlusse usw. nicht mehr als Dogma vortragen, und die Hölle ebensowenig mehr in den feuerspeienden Bergen suchen. Jede Theologie daher, die aus längst verflossenen Jahrhunderten her stammt, muß den Reflex der fortschreitenden Weltwissenschaft in sich aufnehmen, oder sie verlebt sich und geht unter. Darum kann unser Zeitalter ... nicht zurück zum Mittelalter oder zur Dogmatik der symbolischen Bücher und keine von der Natur losgerissene und über sie hinaus in das Reich der Einbildungskraft und dialektischer Spitzfindigkeiten schwebende Philosophie (Polemik gegen Hegel) vermag es, verlebten Dogmen ein neues Leben einzuhauchen" 8).

Von hier aus müssen die beiden Hauptthesen gesehen werden, die Bretschneider gegen den politischen und gegen den konfessionellen Katholizismus vertritt. Zunächst zum konfessionellen Katholizismus: Bretschneider sieht sein Aufleben in Parallele zu dem Wiedererstarken des Konfessionalismus und der Orthodoxie im Protestantismus. Und seine Meinung ist, daß hier auf beiden Seiten keine ernstzunehmende Theologie betrieben wird. Diese neue Orthodoxie ist weder biblisch noch wird sie dem gegenwärtigen Stande der Weltwissenschaft gerecht. Willkürlich werden alte Dogmen und Symbole hervorgeholt, ohne daß zu erkennen wäre, warum gerade sie der Ausdruck des Christentums sein sollen. Solche Theologie kann sich auf die Dauer nicht halten. Die Zeit geht über sie hinweg. In diesem Sinne erwartet Bretschneider auch den Untergang des konfessionell bestimmten Christentums und rechnet mit einem Aufgehen der Konfessionen "in einem Dritten" ⁹. Das wäre die biblische Wahrheit. Sie wird sich, das ist sein unerschütterlicher Glaube, gegen Verfälschung und theologische Willkür zuletzt doch durchsetzen. Sie aber zum Bewußtsein zu bringen, jetzt schon mit Kultur und Weltwissenschaft auszusöhnen, ist die Aufgabe des biblischen Rationalismus, der, weil der biblischen Wahrheit die Zukunft gehört, das theologische Prinzip der Zukunft ist ¹⁰).

Genauso wie die Theologie der fortschreitenden Naturerkenntnis gegenüber offen bleiben muß und nicht auf überlebten Weltvorstellungen verharren kann, muß sie aber auch den politischen Veränderungen und dem Wandel der Gesellschaft Rechnung tragen. Sie kann es, weil die Offenbarung weder an ein Weltbild noch an ein Gesellschaftssystem gebunden ist, und sie muß es, weil sich die gesellschaftlichen Ordnungen mit der fortschreitenden Weiterkenntnis wandeln und im Zusammenhang mit ihr fortentwickeln. Die Theologie wird sich deshalb davor hüten müssen, die Offenbarung mit einer Gesellschaftsverfassung zu identifizieren, diese als spezifisch christlich hinzustellen, um ihre Beibehaltung im Namen des Christentums für alle Zeiten zu fordern. Das tut aber der politische Katholizismus und der politische Protestantismus, den Bretschneider in der Berliner "Evangelischen Kirchenzeitung" (Hengstenberg) vertreten sieht ¹¹. Sie verbinden beide mit ihrer theologischen Rückwendung ins Mittelalter die politische und halten am Königtum, Standewesen bzw. an einem Obrigkeitsdenken fest, das mit den Fortschritten, die die Gesellschaft in den letzten dreihundert Jahren gemacht hat, nicht mehr zu vereinen ist. Was sie von einer bloß politisch-romantischen Reaktion unterscheidet und zugleich ihre Gefahr für die Zukunft des Christentums ausmacht ist aber, daß sie das Festhalten an Monarchie und Ständestaat mit dem Gedanken des göttlichen Rechtes bzw. der göttlichen Ordnung stützen und damit eine politisch-theologische Stabilität behaupten, die jeden politischen Fortschritt im Grundsatz negiert. Die Kirche wird zu einem Hort der Reaktion und es kommt schließlich dahin, daß der Staat von der Kirche bzw. von

ihrer Dogmatik abhängig wird. Die These, die ja auch in den Histor.-Polit. Blättern erscheint, daß nur die Kirche die Throne vor der Revolution bewahren kann, weil sie die Achtung vor dem göttlichen Recht der Könige zur Gewissenspflicht macht, wird denn auch von Bretschneider angegriffen. "Wenn man daher jetzt immerfort predigt, das Königthum ruhe auf dem Altar und finde gegen das Volk seinen Schutz im Priesterthum, so ist es doch klar genug, daß damit nur dieß gesagt ist: das Priesterthum verhindert, daß das Volk von seinem Rechte, das Königsthum auch abzuschaffen, nicht Gebrauch mache. So verdanken also die Könige und Fürsten ihre Throne und deren Sicherheit dem guten Willen des Priesterthums! Welche Herabwürdigung für die königliche Macht! Welche gebrechliche Stütze für die Heiligkeit der Throne! Liegt nicht darin von selbst die Folge, daß Könige und Fürsten, welche dem Priesterthume nicht gehorchen wollen, auch von ihm fallen gelassen werden. und als bloß menschliche Institute, ... keine Heiligkeit und Unverletzlichkeit besitzen?" 12)

Dabei sieht Bretschneider, daß zwischen der dogmatischen und der politischen Reaktion in Katholizismus und Protestantismus ein enger Zusammenhang besteht, als die Fürsten, die auf diese Weise - und sehr zu ihrem Nachteil - von der orthodoxen Stabilitätstheologie gestützt werden, ihrerseits diese Theologie gegen andere theologische Richtungen begünstigen. Die politische und die theologische Reaktion arbeiten Hand in Hand. Bretschneider wird nicht müde, diese Zusammenhänge zu zeigen. Leidenschaftlich polemisiert er gegen Preußen, das die Rationalisten auf Veranlassung der Supernaturalisten vertritt und damit immer mehr von den aufgeklärten Grundsätzen, die Friedrich der Große in einer für ganz Europa vorbildlichen Weise zur Anwendung gebracht hat, abfällt und ins Mittelalter zurücksinkt. Daß Hengstenberg das mitmacht und vielfach geradezu die Veranlassung für die Vertreibung anderer Lehrender ist, wird ihm in der Allgemeinen Kirchenzeitung immer wieder, und das ja doch wohl zu Recht, vorgeworfen. Auf der anderen Seite ist es aber begreiflich, daß die katholischen und protestantischen Gegner des Rationalismus diesen nachsagen, er fordere die Revolution und gefährde den Staat. Für Bretschneider ist denn auch die These, - es sei nur an die Histor.-Polit. Blätter erinnert -, daß der Protestantismus der Ursprung der Revolutionen der Neuzeit ist, Gegenstand zahlloser Erwiderungen. Schon 1835 schrieb er ein Buch "Die Theologie und die Revolution" 13), in dem er seine Gegengründe, die dann auch in der Allgemeinen Kirchenzeitung zu finden sind, zusammengefaßt hat. Bretschneider macht, neben dem Hinweis auf die Freiheit der Offenbarung allen Gesellschaftssystemen gegenüber besonders darauf aufmerksam, daß ein Volk durch bloße Autorität auf die Dauer nicht im Zaum gehalten werden kann. Die Entwicklung geht weiter, ob mit oder ohne Zustimmung der Kirchen und der politischen Machthaber und eines Tages kommt es zur Revolution, die sich dann gegen jede Autorität richtet. Das aber könnte der Zulassung der freien Entfaltung der Entwicklungen des Geistes und der Gesell-

schaft vermieden werden. Durch nichts fördert man die Revolution so sehr wie durch erzwungenen Stillstand, durch Rückschritt und Geistestyrannie. Bretschneider: "Man komme endlich von dem Vorurtheil zurück, als ob Vernunft und Weltwissenschaft und die dadurch gewonnene Aufklärung des Geistes, die ja das Lebenselement des Staates ist, den Staaten gefährlich, Unwissenheit aber und blinder Glaube dem Staate förderlich sei. Man lerne vielmehr einsehen, daß die Aufklärung nur den Dunkelmachern gefährlich, daß ein aufgeklärtes Volk am leichtesten, ein unwissendes, frömmelndes, fanatisches Volk am schwersten zu regieren, und der Verleitung gegen den Staat am zugänglichsten ist. Man höre daher auf, Jesuitismus, Priesterthum, Methodismus und was damit zusammenhängt, politisch zu begünstigen, und begreife endlich, daß diejenige Theologie, welche gegen Beides ankämpft, das Christenthum auf seine ursprünglichen einfachen Elemente zurückführt, und der Weltwissenschaft und dem Staate ihr volles Recht gewährt, die einzige ist, welche dem jetzigen socialen Zustand entspricht, und den tausendjährigen Streit zwischen Offenbarung und Weltwissenschaft, Kirche und Staat, wirklich und gründlich zu schlichten vermag" 14).

Dabei ist für Bretschneider bezeichnend, daß er keine Tendenz zeigt, für eine größere Selbständigkeit der Kirche dem Staat gegenüber einzutreten. Der Kampf für die Kirchenfreiheit steht nicht auf seinem Programm. Er tritt dafür ein, daß der Episkopat in der Hand der Fürsten verbleibt und daß die Kirche eng mit dem Staat verbunden und in ihn hineinverwoben bleibt. ... "so gestehe ich doch, daß ich eine selbständige Stellung der Kirche neben dem Staate mit abgesonderter Repräsentation für unnöthig und schädlich, eine Emancipation der Kirche aber von der Staatsgewalt für eine Monstrosität halte, die in evangelischen Ländern, so Gott will, niemals das Tageslicht erblicken wird" 15). Eine Einschränkung macht allerdings auch er, wenn er sagt, daß die Staatsgewalt nicht in die Meinungskämpfe in Theologie und Kirche eingreifen darf. Und diese Einschränkung ist allerdings sehr wichtig und läßt schon etwas von dem Grund erkennen, der diesen überaus gebildeten Theologen veranlaßt, für die enge Verbindung von Staat und Kirche einzutreten.

Bretschneider macht nämlich geltend, daß von der Offenbarung her gesehen die Selbständigkeit der Kirche gar nicht erforderlich ist. Viel wichtiger ist, daß die religiöse Wahrheit, die Offenbarung, in möglichst breiten Bezug zur allgemeinen Welterkenntnis gesetzt wird und das ist nicht unbedingt an die Freiheit der Kirche geknüpft. Im Gegenteil. Nicht nur, daß die Offenbarung, wenn sich die Kirche als selbständige Größe neben dem Staat etabliert, in die Gefahr gerät, in die Kirche eingeschlossen und aus dem Zusammenhang mit dem allgemeinen Geistesstrom ausgeschlossen zu werden, sondern auch die geschichtliche Erfahrung rät hier zur Vorsicht. Denn gerade der Katholizismus hat gezeigt, daß die Freiheit der Kirche keine Garantie für die Freiheit des Geistes ist und daß die

Wahrheit nirgends mehr gefangen war als in der freien katholischen Kirche des Mittelalters. Die Freiheit für die Wahrheit sieht Bretschneider beim Staat, trotz aller Verirrungen des Staatsabsolutismus, doch immer noch besser aufgehoben als bei der Kirche und insofern stimmt er dem Schritt der Reformatoren, die Kirchengewalt in die Hände der weltlichen Fürsten zu legen, auch zu, - wenn auch, wie gesagt, mit der Einschränkung, daß sie die Freiheit der Forschung und des Fortschrittes nicht antasten darf. Das heißt aber, Bretschneider ist Gegner des Staatsabsolutismus aber Befürworter des Staatskirchentums ¹⁶⁾.

Wenn man den Versuch macht, das Bretschneidersche Urteil über das Wiedererstarben des konfessionellen und politischen Katholizismus auf eine Formel zu bringen, so müßte man zweierlei sagen: Einmal: Bretschneider versteht die Erneuerung des Katholizismus als Teil einer größeren, zusammenhängenden theologisch-politischen Reaktion, die auch im Protestantismus als Gegenschlag gegen Aufklärung und politischen Liberalismus wirksam ist und zuletzt gegen den Fortschritt des Geistes auf eine Repristinierung des mittelalterlichen Weltbildes und mittelalterlicher Zustände und Ordnungen gerichtet ist. Und zweitens: Diese klerikal-politische Reaktion kann auf die Dauer nicht bestehen, sie muß untergehen, denn die Wahrheit, der Geistes- und Erkenntnisfortschritt, laßt sich nicht zum Stillstand noch weniger zum Rückschritt zwingen, welche Mittel man auch anwende. Die Wahrheit, die biblische und die welthafte, wird sich zuletzt doch durchsetzen, und zwar in allen Kirchen und Konfessionen.

Es mag theologisch zu der Position Bretschneiders manches zu fragen offen bleiben, namentlich zum Offenbarungsbegriff, der dem katholischen im Grunde nahesteht. Aber hier soll das nicht weiter untersucht werden. Für unseren Zusammenhang muß daran erinnert werden, daß der theologische Rationalismus das Verdienst hat, in der protestantischen Theologie des Vorwärts die Richtung zu sein, die die Notwendigkeit eines geistigen Mitgehens der Theologie mit der modernen Naturwissenschaft und mit den modernen politischen und gesellschaftlichen Entwicklungen der Zeit erkannt hat und auf ihre Weise, nämlich durch die prinzipielle Offenhaltung der Theologie für alle Entwicklungen und Veränderungen, den Versuch unternimmt, der Abkapselung, in die die katholische und die protestantische Theologie zunehmend hineingerät, entgegenzuwirken.

Auf dem Boden der rationalistisch-biblischen Theologie steht auch Karl Zimmermann. Bei ihm tritt aber der harmonistische Zug, der in diesem Rationalismus liegt und der seine Begründung darin hat, daß man die Lehrunterschiede zwischen den protestantischen Konfessionen als durch die theologische Entwicklung überholt und das Festhalten an ihnen für einen Anachronismus ansieht, deutlicher hervor. Er zeigt sich in der Allgemeinen Kirchenzeitung sonst darin, daß sie in der Vormärzzeit, besonders aber dann 1848/49 für den Gedanken einer deutschen evangelischen Kirche eintritt und auch die preußische Union verteidigt ¹⁷⁾. Bei Karl

Zimmermann äußert er sich in dem berühmten "Aufruf an die protestantische Welt" zur Gründung eines "Vereins für die Unterstützung hilfsbedürftiger protestantischer Gemeinden", - des Gustav-Adolf-Vereins, der am Reformations-tag 1841 in der Allgemeinen Kirchenzeitung erscheint¹⁸⁾. Über die verwickelte Vorgeschichte des Gustav-Adolf-Vereins, der eigentlich zweimal gegründet worden ist, braucht hier nicht weiter berichtet zu werden, nachdem Hermann Wolfgang Beyer "die Geschichte des Gustav-Adolf-Vereins" 1932 veröffentlicht hat. Die Zimmermannsche Gründung verdient hier aber besondere Erwähnung als sie auch eine Antwort sein will auf die katholische Behauptung, daß es dem Protestantismus an Einheit und Geschlossenheit fehlt. Zimmermann schreibt: "Beabsichtigt aber auch dieser Verein keine Demonstration gegen den Katholicismus, so wird uns Protestanten von der katholischen Kirche doch fortwährend zu laut der Mangel an Einheit vorgeworfen, als das wir nicht wünschen sollten, dieser Kirche und der Welt überhaupt auch eine Einheit aufweisen zu können. Aber worin soll diese bestehen? In der Lehre, in dem Glauben? Sollte eine dreihundertjährige, ja eine achtzehnhundertjährige Geschichte so spurlos an uns vorbeigegangen sein, daß wir uns noch dem Wahne hingeben könnten, Einheit der Lehre und des Glaubens hoffen zu dürfen? Auch die katholische Kirche kann sich weder der Einheit der Lehre, noch der des Glaubens rühmen, ob sie es gleich thut. Aber sie hat ein äußeres Band, das der Kirche eine äußere Einheit gibt, die uns mangelt. Ihre Einheit wollen wir nicht und können wir nicht wollen; denn mit ihr würde der Protestantismus untergehen. Aber bei aller Verschiedenheit der Glaubensansichten doch Eins sein, doch von dem großen heiligen Bande Eines Strebens sich umschlingen lassen, wahrlich ein großes Ziel!

Und dieses würde erreicht werden durch die Gründung eines Vereines, wie der beantragte. Wir haben die heilige Sache der Mission zu pflegen. Aber warum hat ihre Pflege bis heute noch nicht aller Orten die Theilnahme gefunden, die ihr gebührt, hauptsächlich aus keinem anderen Grunde, als weil man sich über die Glaubensansichten noch nicht hat verstandigen können, die den Heiden gepredigt werden sollen ... Hier aber bei dem beantragten Vereine handelt es sich gar nicht um Glaubensansichten, sondern um ein aus dem Glauben hervorgehendes Liebeswerk, um ein allen Protestanten gemeinschaftliches Streben, Alle, die gleich ihnen zur evangelischen Kirche sich bekennen, zu unterstützen, wenn sie der Unterstützung bedürftig und würdig. Kann es eine schönere, eine von dem Glauben, der in dem Menschen ist, lauter zeugnende Einheit geben, als diese Einheit des Strebens? Kann man einen schöneren Beweis, daß Augustins Grundsatz: in dubiis libertas, in necessariis unitas, in omnibus caritas, Grundsatz der Protestanten ist, ablegen, als wenn bei allem Kampfe der Meinungen, doch dieses Nothwendige, die Liebe, die That Aller ist? Können wir mit größerem Nachdrucke der katholischen Welt es beweisen: Sehet, wir kämpfen um

die Wahrheit; aber der Kampf ruht, wenn es gilt, unsern Glaubensbrüdern beizustehen, dann sind wir Eins in der Liebe? O, diese Einheit lasset uns bewahren, Protestanten, in ihr lasset uns unsern Ruhm suchen. Es mag schön sein, Eins zu sein im Glauben, schöner ist es, Eins zu sein in der Liebe. Von dieser Liebe geleitet gründet diesen Verein, gründet ihn Protestanten, wo Ihr auch wohnen, wer Ihr auch sein, wie Ihr auch denken, wie Ihr auch glauben möget, gründet ihn, in Anerkennung der Worte des Apostels: Nun sind aber Glaube, Liebe, Hoffnung, diese drei; aber die Liebe ist die größte unter ihnen" 19).

In der Folgezeit sind diese Worte Zimmermanns heftig umstritten gewesen. Die Evangelische Kirchenzeitung, die Zeitschrift für Protestantismus und Kirche, überhaupt der ganze rechte Flügel im Protestantismus, hat daraus herausgelesen, Zimmermann wolle die Lehrunterschiede im Protestantismus zu Gunsten einer Einheit in der Liebe nivellieren. Zimmermann fühlte sich dadurch immer mißverstanden, und von seinen Absichten her auch zu Recht. Denn tatsächlich geht es ihm nicht um eine Verwischung der Standpunkte sondern darum, daß bei Beibehaltung der Lehrdifferenzen und trotz ihnen das allen Protestanten gemeinsame Bewußtsein, doch Protestanten und Glieder der evangelischen Kirche zu sein, in der Fürsorge für die bedürftigen Gemeinden einen sichtbaren Ausdruck finde, der dann auch nach außen als Beweis für eine tatsächliche protestantische Gemeinsamkeit und Einheit angesehen werden kann. Wobei sich allerdings fragt, ob Zimmermann wirklich gut beraten war, die praktische Absicht, die er mit der Gründung des Vereins verfolgte, die auch von allen Seiten anerkannt wird mit der anderen Absicht, dem Katholizismus eine protestantische Einheit vor Augen zu führen, zu verbinden. Denn daß es so etwas wie ein protestantisches Zusammengehörigkeitsgefühl und eine protestantische Solidarität gibt wird vom Katholizismus im Grunde gar nicht bestritten. Worauf es angekommen wäre, wäre eher, dem Katholizismus zu zeigen, daß der Protestantismus eine theologische Einheit ist, die, das sei hier zunächst nur angedeutet, darin liegt, daß es ihm überall um das Wort Gottes geht und um den Glauben. Sie ist zwar nicht ohne Spannungen und schärfste Gegensätze; daß sie aber zuletzt doch ohne Zwang in voller Freiheit ausgehoben wird zeigt, daß der Protestantismus an seinen theologischen Gegensätzen nicht verfallt. Diese Einheit ist der eigentliche Beweis gegen die Meinung der Histor.-Polit. Blätter, daß die vielen Richtungen im Protestantismus eins der Symptome seiner Auflösung sind

C DIE EVANGELISCHE KIRCHENZEITUNG

a) Gegen die Herabsetzung des Protestantismus

Damit wenden wir uns der von Ernst Wilhelm Hengstenberg 1827 zusammen mit den Brüdern Gerlach in Berlin gegründeten "Evangelischen Kirchenzeitung" zu ¹⁾. Daß wir sie an den Schluß unserer Untersuchung stellen, hat seinen Grund darin, daß sie einen Standpunkt zwischen dem politischen und konfessionellen Katholizismus einerseits und dem Rationalismus andererseits einnimmt. An der Bretschneiderischen Katholizismuspolemik setzt sie aus, daß sie nicht deutlich zwischen dem Katholizismus und seinen Verirrungen unterscheide und auch die positiven Lehren und die alten christlichen Symbole, die die katholische Kirche mit der evangelischen gemeinsam hat, leugnet. Der Rationalismus zeige damit, daß er Gegner jedes positiven Christentums ist. Und die Ev. Kirchenzeitung erklärt, daß sie sich dem Katholizismus in vieler Hinsicht enger verbunden wisse als dem nach ihrer Meinung unevangelischen Rationalismus ²⁾. Das bedeutet nicht, daß die theologischen Fronten der Reformationszeit aufgehoben sind. In der Rechtfertigungslehre, in der Lehre von Schrift, Tradition, Kirche und Sakramenten weiß sich die evangelische Kirche weiterhin von der römischen geschieden. In der Gegenwart käme es aber darauf an, in stärkerem Maße als das bisher geschehen ist, das beiden Kirchen Gemeinsame zu sehen ³⁾. Die Front, gegen die es das Christentum zu verteidigen gilt, ist der Indifferentismus, der tief in beide Kirchen eingedrungen ist. An den Histor.-Polit. Blättern wird ausdrücklich gerühmt, daß sie der "Aufklärerpartei" mit Mut entgegentreten ⁴⁾, nur den Fehler machten, diese Richtung des Protestantismus, wie überhaupt alle Formen des modernen Unglaubens, der evangelischen Kirche zuzurechnen und den Indifferentismus als eine ihr "zugehörige Eigenschaft" hinzustellen ⁵⁾. Der Indifferentismus ist kein protestantisches Spezifikum. Er ist eine Zeiterscheinung, unter der alle christlichen Kirchen zu leiden haben und gegen die die guten Kräfte in ihnen zusammenstehen müssen. -

Diese Betonung des gemeinsamen christlichen Grundes zieht sich wie ein roter Faden durch die Ev. Kirchenzeitung. Sie bestimmt ihre Polemik, die davon ausgeht, daß im Katholizismus zwischen einer besseren, "innerlichen, geistlichen Richtung", in der neueren Zeit vertreten durch Fenelon, Sailer und dessen Schüler Diepenbrock, mit der eine Verständigung in vielen Punkten sehr wohl möglich sei, und einer "schlechten Richtung", einer "finsternen, der Welt zugekehrten Seite", gekennzeichnet durch politisches Machtstreben, Jesuitismus und Ultramontanismus, zu der dann auch die Hist.-Polit. Blätter zu rechnen wären, unterschieden werden muß ⁶⁾. Der Kampf gilt der letzteren. Ihr macht man zum Vorwurf, daß sie alle Momente, die auf das Wirken des "Christus ausser ihr" hinweisen,

geflissentlich übersieht und durch bewußte Herabsetzung der evangelischen Kirche die Hoheit und Würde der katholischen zu retten versucht ⁷⁾. Sie zerstört damit die Einheit des Christentums und verstößt in ihrem ecclesiastischen Hochmut gegen dessen tragende Elemente, die Wahrheit und die Liebe. Indem sie die Evangelischen als von Christus Abgefallene hinstellt, errichtet sie zwischen ihnen und der römischen Kirche eine Mauer, die unüberbrückbarer scheint, als die zwischen Christen und Ungläubigen. Einer Wiedervereinigung im Glauben arbeitet sie damit entgegen. Daß eine solche einmal möglich sein würde, wird auch von der Ev. Kirchenzeitung nicht ernstlich behauptet. Man gibt aber der Hoffnung Ausdruck, "daß die Kirchenspaltung in Deutschland, die wir noch immer mit dem Westphälischen Frieden (*donec de religione convenerit*) als ein Interimistikum ansehen, weniger schroff werden möge, dadurch, daß das friedliche, mystische, evangelische Element in der Römischen Kirche, ... sich geltend mache gegen das scholastische, jesuitische, und gegen die Automaten der römischen Curie" ⁸⁾; und erhebt die Forderung, daß man zumindest danach streben sollte, die bestehenden Differenzen sachlich und in dem Bewußtsein der gemeinsamen christlichen Grundüberzeugung zur Aussprache zu bringen.

Die Herabsetzung des evangelischen Glaubens zeigt sich nach der Ev. Kirchenzeitung in vielen Einzelheiten. Nicht nur in der in der katholischen Presse allgemein gewordenen Diffamierung der Person Luthers und in dem Erlaß des für die Evangelischen unzumutbaren Kniebeugungsbefehls in Bayern, gegen den man kräftig protestiert, sondern auch in bestimmten Thesen über den Protestantismus. Sie sind uns auch in den Histor.-Polit. Blättern begegnet. Zunächst die These von der "vermeintlichen "Selbstauflösung des Protestantismus" ⁹⁾. Sie ist nach der Ev. Kirchenzeitung einfach nicht wahr. Man müsse wohl zugeben, daß sich in der evangelischen Kirche viel Fremdes und Unevangelisches eingeschlichen hat, daß sie nicht verschont geblieben ist von dem rationalistisch-indifferentistischen Geist der Zeit, dürfe aber bei einer aufrichtigen Beurteilung ihres inneren Zustandes nicht übersehen, daß sich ein neues Leben auch in ihr zu regen beginnt und daß in der evangelischen Kirche "trotz aller Zerstörung, sehr edle Lebenskräfte sind, die den Gedanken an den Untergang derselben gar nicht aufkommen lassen" ¹⁰⁾. Über ihr vermeintliches Ende in Jubel ausbrechen zu wollen, könne nur als Ausdruck des Hasses und des Fanatismus angesehen werden, der über der Verwüstung, die dieselben tödlichen Kräfte dem eigenen Körper zugefügt haben, das Leid des anderen vergißt ¹¹⁾. Überhaupt sollte sich die katholische Polemik nicht an den Mißständen, die es überall gibt, sondern an den positiven und echt christlichen Zügen in der evangelischen Kirche orientieren. Die evangelische Seite sieht alle Verfallerscheinungen und Schwierigkeiten, mit denen der Katholizismus zu kämpfen hat, mindestens ebenso deutlich: "Wir reden deshalb nicht gleich von einer "Selbstauflösung des Katholizismus". Wir wünschen nicht, daß eine solche durch den Unglauben erfolge, den wir noch immer als den gemein-

schaftlichen Feind betrachten, so nahe es uns leider auch die fanatische Partei unter den Katholiken gelegt hat, in ihm einen Verbündeten zu erblicken, und weil unser Auge nicht durch die Neigung getrübt ist, so sind wir fähig zu erkennen, daß die Katholische Kirche ... viel tiefere Wurzeln hat, als daß sie durch solchen Sturm ausgerissen werden könnte. Aber das verlangen wir ernstlich, daß man im Hinblick auf solche Thatsachen, und noch mehr im Hinblick auf Länder, wie Frankreich, wo die Wunden der Katholischen Kirche überall offen zu Tage liegen, mit dem Gerede von "Selbstauflösung des Protestantismus" einhalte" 12). Die Hoffnung aber, daß der Katholizismus durch den Untergang des Protestantismus gewinnen könnte, sei völlig abwegig, - darauf hinzuwirken der Handlungsweise eines Menschen vergleichbar, der ein Vollblutpferd stahl, um seine Haut zu verkaufen.

Auch die Revolutionsableitungstheorie wird zurückgewiesen 13). Die Reformatoren sind es gewesen, die die weltliche Obrigkeit wieder als Ordnung Gottes, den Gehorsam unter ihre Gewalt als göttliches Gebot verstehen lehrten und wegen ihrer obrigkeitsfreundlichen Haltung in der katholischen Presse vielfach als "Fürstenknechte" gelten. Wenn eine Kirche der Revolution Vorschub leiste, dann die römische; weil in ihr zwischen das Gotteswort und das Gewissen des Einzelnen die Autorität eines obersten Schriftauslegers geschoben ist, der sich das Recht beilegt, den Gläubigen den Gehorsam gegen die Obrigkeit zu befehlen, gegebenenfalls aber auch davon zu entbinden. Damit wird der Gehorsam der Untertanen abhängig von der Zustimmung der Kirche bzw. von Menschen 14). Er verliert seine ursprüngliche Grundlage in dem ans Wort gebundenen Gewissen, und es wird verhindert, daß es zur Ausbildung eines persönlichen Treueverhältnisses zwischen Fürst und Untertanen kommt. Eine durch Jahrhunderte an Treue auf Abruf gewöhnte Untertanenschaft ist revolutionären Umdreben aber wesentlich leichter zugänglich. Die Ev. Kirchenzeitung sieht deshalb in römischen System und in dessen psychologischen Wirkungen auch die Erklärung dafür, daß die Revolution "einen bei weitem fruchtbareren Acker in katholischen Ländern als auf protestantischem Boden gefunden hat" 15). Sie macht ferner darauf aufmerksam, daß sich in der katholischen Kirche seit dem Papst Zacharias (741 - 752) auch eine revolutionäre Lehrtradition nachweisen läßt. Zacharias vertrat den Gedanken der Volkssouveränität, den später der Kardinal und Jesuit Bellarmin (1542 - 1621) wieder lehrte. Keine dieser Thesen ist verdammt worden. Wenn aber die Lehren des Abbé de Lamennais verurteilt wurden, sei das kein Gegenbeweis. Man müsse darin das Bestreben der katholischen Kirche erkennen, sich der Verantwortung an den revolutionären Erscheinungen der Zeit, die nicht ohne ihre Mitschuld aufgekommen sind, zu entziehen 16). Den Protestantismus für die Revolution verantwortlich machen zu wollen, widerspreche in jedem Falle der geschichtlichen Wahrheit.

b) Das Verhältniß von Staat und Kirchen

Das Hauptinteresse der Evangelischen Kirchenzeitung gilt aber dem katholischen Kirchenverständnis, gegen das sie von der lutherischen Dreiständelehre her polemisiert¹⁷⁾. Sie fragt, ob der traditionelle römische Weg, die Kirche als in sich geschlossene Institution in dieser Welt zu etablieren, dem Willen Christi entspricht. Dabei geht sie davon aus, daß es die Absicht und der Auftrag Christi gewesen ist, der Welt das Evangelium zu bringen. Diesem Zweck verdankt auch die Kirche ihre Gründung. Nicht aber sei es der Wille Christi gewesen, eine Sacralinstitution zu stiften, die schon hier auf Erden die zukünftige Herrlichkeit des Gottesreiches verwirklichen oder sich überhaupt aus der Welt herauslösen soll. Die Ausgrenzung verbunden mit dem Anspruch, daß nur in der Kirche und nach ihren Vorschriften ein christliches Leben voll möglich ist, führe dazu, daß sich die Kirche in einen Gegensatz zur "Welt" setzt, der im Grunde nicht mehr vom Evangelium, das unter Welt Unglauben und Sünde versteht, sondern vom Kirchengedanken her konstruiert ist. Die geschaffene Welt mit ihren gottgegebenen Ordnungen, in der Gott sein Reich aufrichten will, indem er die Menschen durch das Evangelium aus dem Unglauben zu einem Leben nach seinem Willen zurückruft, wird damit, jedenfalls bis zu einem gewissen Grade, abgewertet, wie man es an der katholischen Ehevorstellung aber auch an der Staatslehre sehen konnte. Denn die Tätigkeit des Staates werde zuletzt doch als weniger bedeutsam angesehen als die der Kirche. Zwar leiste der Staat auch vom katholischen Standpunkt aus Wertvolles, aber die eigentliche Arbeit am Reiche Gottes, das eigentliche geistlich-christliche Leben bleibe der Kirche vorbehalten und nur in ihrem Raume möglich. Äußerlich zeige sich das darin, daß den Königen und Fürsten "die nur als Individuen zur Kirche gehören, mit ihrem Stand und Amte aber draußen stehen, kein Antheil am Kirchenregimente zukommt ...". Weltliches und geistliches Leben, weltliches und geistliches Amt sind, auch qualitativ, geschieden. Dabei wird, nach der Ev. Kirchenzeitung, aber nicht genügend beachtet, daß der Staat und der obrigkeitliche Stand ebenso Gottes Ordnung ist wie die Kirche und der Ehestand, die alle zusammen als die *tres ordines hierarchici* jede auf ihre Weise und unmittelbar Gott dienen, darum aber auch mit "Nothwendigkeit" zusammengehören¹⁸⁾. Die Reformatoren haben sich deshalb auch dazu verstanden, die evangelischen Landesherrn mit der Wahrnehmung des Summepiskopates zu betrauen. Dadurch gelang es ihnen, dem obrigkeitlichen Stand seinen Platz in der Kirche anzuweisen und der Zusammengehörigkeit von Kirche und Staat auch äußerlich Ausdruck zu verleihen. Letztes Ziel dieser Verbindung ist die Verchristlichung des Staates. Wie etwa die Schmalkaldischen Artikel zeigen, haben die Reformatoren die evangelischen Landesherrn aber ausdrücklich als *praecipua membra ecclesiae* also auf Grund ihrer Kirchenzugehörigkeit und nicht einseitig unter Berufung auf ihre Eigenschaft

als Landesherren für das Kirchenregiment in Anspruch genommen, - eine Unterscheidung auf die die Ev. Kirchenzeitung Gewicht legt. Wir werden gleich noch darauf zurückkommen.

Neben dem Vorwurf der falschen Distanzierung von der Welt wird nämlich auch vorgebracht, daß die römische Kirche das Evangelium mit weltlichen Elementen vermengt. Die Kirchenzeitung sieht hier einen gewissen Zusammenhang: Weil sich die römische Kirche gegen die Welt mit ihren Ordnungen abgrenzt und danach strebt, als in sich geschlossene Institution in Erscheinung zu treten, ist sie auch wieder gezwungen, weltliche, d.h. hier staatliche, Formen in sich aufzunehmen. Nur um diesen Preis kann sie in Trennung vom Staat stehen. Von hier aus verstehe sich auch, warum die katholische Kirche auf ihre Verfassung, das Papsttum, überhaupt auf ihre staatsähnliche Organisation größtes Gewicht legen muß. Für sie sind das keine Nebensachen. Sie berühren ihre Existenz als Kirche. Damit stützt sie das Evangelium aber "auf falsche, ihm eigentlich fremde Mittel" ¹⁹⁾ und entfernt sich von ihrem wesentlichen Grund. Denn das Evangelium lebt nicht von der Kirche sondern die Kirche vom Evangelium. Darauf hat Christus die Kirche gegründet, auf das Wort, die Sakramente und ihr die Verheißung gegeben, daß sie die Pforten der Hölle nicht überwinden sollen. Die einzige Möglichkeit für die Kirche, wirklich Kirche zu bleiben, sei daher gerade im umgekehrten, im evangelischen Weg zu sehen, also in der Verbindung mit dem Staat; wobei aber immer im Auge behalten werden muß, daß die Kirche dabei auch tatsächlich Kirche und der Staat Staat bleibt, also jede "Vermengung" im Sinne des römischen Systems ausgeschlossen und immer deutlich ist, daß die Kirche, auch wenn sie sich mit dem Staat verbindet, nicht vom Staat lebt.

Darum legt die Ev. Kirchenzeitung auch so starkes Gewicht auf die Feststellung, daß die Landesherren den Summepiskopat als *praecipua membra ecclesiae* üben. Sie sieht darin die Gewähr dafür, daß die Kirche nicht an den Staat ausgeliefert wird. Das Bestreben, die Selbständigkeit der evangelischen Kirche zu behaupten, auch gegen Hegel und Rothe, führt dann sogar so weit, daß die Ev. Kirchenzeitung selbst auf die Trennung von Staat und Ev. Kirche dringt. Sie tut das allerdings nur in Abwehr des Staatskirchentums und des Territorialismus, in denen sie eine Verfälschung der lutherischen *praecipua-membra*-These sieht. Grundsätzlich ist sie von ihrer theologischen Auffassung her nicht für Trennung ²⁰⁾. Ihre Stellung wird am besten in der Doppelforderung erkennbar: Trennung der evangelischen Kirche vom Staat und Beibehaltung des Summepiskopates des ev. Landesherren. Dieser bietet dann die Gewähr dafür, daß Kirche und Staat auch wieder verbunden bleiben.

Als nahestehend werden in diesem Zusammenhang Stahl, Klee und Puchta genannt, die im Prinzip das Gleiche wollen, wenngleich Stahl die Trennung durch

eine selbständige Episkopalverfassung, Puchta durch das Kollegialsystem ausgedrückt wissen wollen, die Ev. Kirchenzeitung aber für das Konsistorialsystem eintritt und fordert, daß die Konsistorien größere Selbständigkeit erhalten. An ihrer Spitze sollen nicht die Oberpräsidenten der Provinzen sondern besondere Konsistorialpräsidenten stehen. Ihnen sollen alle kirchlich-evangelischen Angelegenheiten zugewiesen werden (die katholischen verbleiben beim Innenministerium)²¹⁾. Auch die Forderung nach Trennung des Pfarrerstandes vom Staatsbeamtentum und die nach Überführung der Pfarrstellenbesetzungsrechte an die Konsistorien gehört hierher. Beide Apparate aber, der kirchliche wie der staatliche, bleiben in ihrer obersten Spitze, der Person des Landesherrn, vereinigt, so daß letzten Endes die ganze Trennung auf eine Verwaltungsreform hinausläuft und die evangelische Kirche grundsätzlich den Charakter einer preußischen Landeskirche behält²²⁾.

Damit wendet sich die Ev. Kirchenzeitung gegen den von den Histor.-Polit. Blättern verfochtenen Paritätsstaat. Er beruhe auf der Trennung des Staates von allen Kirchen und damit vom Christentum überhaupt. Es wäre der Letztlich indifferente, nicht mehr christliche Staat, damit aber das Gegenteil von dem, was die Reformatoren wollten. Außerdem werde übersehen, daß der Landesherr in der Regel einer Kirche angehört, die ihm natürlicherweise nähersteht als die übrigen Konfessionen seines Landes. Niemand aber könne zwei Herren dienen, auch der Landesherr nicht. Ferner beruhe der Paritätsstaatsgedanke auf der Leugnung der geschichtlichen Entwicklung, die in Preußen zu einem für Staat und Kirche in gleicher Weise günstigen Zusammenwirken im evangelischen Geiste geführt hat, das nun wegen des Zuwachses von katholischen Untertanen nicht über Nacht aufgegeben werden kann. Dem preußischen Staat wäre alles in allem mit der Verwirklichung der Parität der Schritt in "geistlichen Selbstinord" zugemutet²³⁾. "Wir sind daher der Meinung, daß die Obrigkeit als solche sich zu einer bestimmten Kirche halten und bekennen muß, und daß es ihr Beruf ist zunächst diese Kirche zu schützen, zu befördern und zu erhalten. Die anderen Kirchen, ja selbst Juden und Mohammedaner, können von der Obrigkeit toleriert, aber müssen deswegen nicht gleich behandelt werden..."²⁴⁾.

Die Ev. Kirchenzeitung stellt sich damit gegen das geltende deutsche Bundesrecht (Art. 16 der Deutschen Bundesakte, auf den sich ja die Katholiken stets auch berufen) und gegen das Allgemeine Landrecht; wie sie überhaupt die gesetzlichen Paritätsbestimmungen souverän übergeht oder in ihrem Sinne auslegt. Im Falle des Toleranzediktes werden wir das gleich noch sehen. Hier verweist sie zum Beispiel dafür, daß die Verbindung des Staates mit einer Kirche der Konfessionsstaat, verfassungsrechtlich zum mindesten immer noch möglich ist, auf England²⁵⁾. Dort nimmt die Hochkirche die Stellung ein, die sich die Ev. Kirchenzeitung für die Evangelische Landeskirche in Preußen wünscht. Die

Katholiken sind den Dissidenten gleichgestellt, besitzen nicht alle politischen Rechte und sind vom Staat getrennt. In diesem Sinne fordert die Ev. Kirchenzeitung auch die Trennung des Staates von der katholischen Kirche.

Das schlägt sich dann in ihrer Stellung zu den vom Paritätsgedanken bestimmten Einzelforderungen der Katholiken nieder. Nach ihrer Meinung sind sie überhöht. Vor allem müsse daran festgehalten werden, daß die Höhe der finanziellen Zuwendungen vom Staat festzusetzen ist. Auch die These, daß der Staat in Rücksicht auf die zwei Fünftel katholischer Untertanen verpflichtet sei, deren Kirche stärker zu unterstützen, wird zurückgewiesen. Sie sei geeignet, "die pflichtmäßige Fürsorge des Staates für die Evangelische Kirche zu lähmen" und lasse unberücksichtigt, daß das Staatseinkommen nur zum Teil auf dem Steuerwege, zu einem bedeutenden Anteil aber aus staatlichen Quellen aufkomme, - Staatsdomänen u. s. w. Von konfessionsarithmetischen Gesichtspunkten sollte sich der Staat jedenfalls nicht leiten lassen, man finge am besten erst gar nicht damit an. Wo käme man hin? "Erkennt der Preußische Staat an, daß wegen der zwei Fünftelle katholischer Untertanen Staatsgelder entweder gar nicht zu Kirchenzwecken verwendet werden dürfen, oder zu zwei Fünftelten zu katholischen verwendet werden müssen, was will er dem Anspruch entgegensetzen, daß zwei Fünftelle der Räte in den Collegien, der Präsidenten, der Staats-Minister, der Garde-Offiziere der Generale, ja daß von je fünf Ministern der geistlichen- und Unterrichts-Angelegenheiten je zwei katholisch seyn müssen?" Ist diese Parität nicht wichtiger als die der Geldbewilligungen?"²⁶ Andererseits kann die Ev. Kirchenzeitung diese Haltung aber auch nur einnehmen, weil, und darauf weisen die Katholiken ja auch ständig hin, die gesetzlichen Paritätsbestimmungen in Preußen nicht eingehalten wurden. Preußen war trotz gesetzlicher Parität im Grunde evangelischer Staat geblieben. Und insofern hat die Ev. Kirchenzeitung zwar nicht das Recht, aber eben das Leben auf ihrer Seite.

Erst infolge des Toleranzediktes Friedrich Wilhelms IV vom 30. März 1847, das Juden und Dissidenten die bürgerliche Gleichberechtigung zuerkennt, und den diesbezüglichen Verhandlungen im Vereinigten Preußischen Landtag öffnet sich die Ev. Kirchenzeitung etwas mehr dem Gedanken des "christlichen Staates". Im Wesentlichen ist das die Reaktion auf das Edikt, das hinsichtlich der Hauptkonfessionen die Aussage macht, daß "Wir ... entschlossen sind, den in Unseren Staaten geschichtlich und nach Staatsverträgen bevorrechtigten Kirchen, der Evangelischen und der Römisch-Katholischen, nach wie vor unseren kräftigsten landesherrlichen Schutz angedeihen zu lassen, und sie in dem Genuß ihrer besonderen Gerechtsame zu erhalten .."²⁷. Die Ev. Kirchenzeitung macht sofort darauf aufmerksam, daß die Evangelische und die Katholische Kirche hier nur als gleichgestellt erscheinen, läßt aber in der Folgezeit Formulierungen anklingen, die deutlich machen sollen, daß zwischen Protestanten und Katholiken

"ein großes gemeinsames Gebiet besteht", eben die "Vertheidigung" des christlichen Staates gegen die politische Gleichberechtigung von Juden und Dissidenten. Man stützt sich dabei auf die Unterscheidung von "bürgerlicher" und "politischer" Gleichberechtigung, die man aus dem Tolerenzedikt meint herauslesen zu können und erklärt, daß die bürgerlich-rechtliche Emanzipation dieser Gruppen nicht das Recht zur Übernahme wichtiger Staatsämter in sich schließe, also die politische Emanzipation. Der Staat muß von Christen verwaltet werden; Konfessionslose, Atheisten, Sektierer, Juden u. ä. haben keinen Zutritt zu seinen höheren Ämtern oder zum Landtag. Ausführlich wird das in einem Aufsatz von Stahl "der christliche Staat und sein Verhältniß zu Deismus und Judenthum" begründet. Hengstenberg erklärt sich im Vorwort zur Ausgabe von 1848 für die Stahlischen Gesichtspunkte²⁸⁾, die von dem Gedanken des "christlichen Volks" ausgehen, das einen christlichen Staat und eine christliche Schule braucht, - wenn das volkisch-religiöse und das staatliche und geistige Leben nicht auseinandergerissen werden und der Staat seine Wurzeln, die im christlichen Volksgeist liegen, verlieren soll. Darin muß auch der Unterricht an den Schulen, nicht nur der Religionsunterricht, von christlichen Lehrern im christlichen Geist erteilt werden. Der Einwand, daß durch die Spaltung der beiden Hauptkonfessionen die christliche Grundlage des Staates uneinheitlich sei, wird mit dem Argument abgewiesen, daß beide Konfessionen schließlich christliche Kirchen darstellen und nur den Unterschied haben, daß sie die Offenbarung verschieden auslegen - aufs Große aber als "gegenseitige Ergänzung" und zur "Läuterung" gesetzt verstanden werden müssen²⁹⁾.

Immerhin ist es trotz dieser Betonung des christlichen Staates nicht möglich, die grundsätzliche Lösung der Ev. Kirchenzeitung vom konfessionellen Staat zu behaupten. Man muß wohl sehen, daß der Gedanke des christlichen Staates nur aus dem Bestreben vertreten wird, das Eindringen nichtchristlicher Elemente in den - an sich evangelisch gedachten - Staat zu verhindern. Das wird auch daran deutlich, daß selbst Stahl an der Vorbildlichkeit des englischen Systems festhält und noch einmal auf eine Bestimmung der englischen Verfassung verweist, nach der sich Dissidenten und Katholiken vor Übernahme eines Staatsamtes oder Parlamentssitzes eidlich verpflichten müssen, keine Maßnahme zu befördern, die der Staatskirche nachteilig sein konnte³⁰⁾. Auch von dauer legt sich die Ansicht nahe, daß die Ev. Kirchenzeitung, jedenfalls vor der Märzrevolution, nicht für die politische Gleichstellung der Katholiken ist.

Darin liegt der Zwiespalt der Zeitung im Verhältnis zum Katholizismus. Die Ev. Kirchenzeitung ist von allen evangelischen Kirchenzeitungen - die hier zu Wort kommen, - diejenige, die das Verhältnis zum Katholizismus am wenigsten durchgeklärt hat. Während auf der einen Seite immer wieder der Wunsch ausgesprochen wird, der Katholizismus möge mit dem Protestantismus in einer

gemeinsamen Abwehrfront gegen Unglauben und Rationalismus zusammenstehen, wird auf der anderen Seite gegen die Katholiken an der Bevorzugung der evangelischen Landeskirche und am evangelischen Konfessionsstaat unerbittlich festgehalten. Nur dort, wo es gar nicht anders geht und dann durchaus widerwillig, wird den Katholiken eine gewisse Annäherung an den Privilegierungsstatus der evangelischen Kirche zugestanden. Dabei ist aber das Auffallende, daß in der Zeitung diese doppelte Haltung gegenüber dem Katholizismus offensichtlich nicht als problematisch empfunden wird, zumindest sich keine Anzeichen dafür finden, daß man bemüht wäre, hier wenigstens gedanklich einen Ausgleich oder Übergang zu schaffen.

c) Die Annäherung in den Jahren 1848/49

Wie stark die Kirchenzeitung an der inneren Katholizität der christlichen Kirche, die nach ihrem lutherischen Verständnis nur eine ist, festhält, zeigt dann auch ihre Kritik am Katholizismus in der Revolutionszeit. Sie ist letztlich nur von dieser Voraussetzung her zu verstehen. Denn der entscheidende Vorwurf ist, daß sich die römische Kirche, was im übrigen auch gegen die evangelische gesagt wird, ihrem geistlichen Auftrag nicht verpflichtet gewußt hat. Mit apostolischem Bekennermut hätte sie sich - als Kirche - gegen die Revolution stellen, der Zerstörung der staatlichen Ordnung Einhalt gebieten, die Völker von ihrem unheilvollen Weg zurückrufen müssen und "laut aussprechen, daß sie sündigen" ³¹⁾. Damit hätte sie getan, was sie ihnen vom Wort Gottes her schuldig war. Aber sie tat es nicht. Statt sich auf ihren Auftrag zu besinnen, hat sie um ihren Bestand gebangt. Darum hat der französische Klerus, hat selbst Montalembert, sich sofort auf die Seite der Revolution gestellt; darum hat Pius IX. "den Zeitgeist als solchen sich wollen unterthänig machen, um auf seinen Wogen das Schiffelein der Kirche wieder flott zu steuern"; darum haben die Histor.-Polit. Blätter ihren Frieden mit der neuen Zeit gemacht und, nach der Kirchenzeitung, damit nicht nur ihre bisherigen Grundsätze verraten sondern sich auch viel zu vorzeitig auf die neuen Verhältnisse, deren Dauer doch keineswegs sicher sei, umgestellt. Daß diese "Geschmeidigkeit" für den äußeren Bestand der Kirche vorteilhaft sei, wolle man keinen Augenblick bezweifeln ³²⁾. Aber es ist eben die Frage, ob die äußere Selbstbehauptung oberstes Ziel ihres Handelns sein kann. Und wenn die Histor.-Polit. Blätter zu ihrer Rechtfertigung anführen, daß es nicht Aufgabe der Kirche sei, vergänglichen Staatsformen ihre Unterstützung zu leihen, so müsse dem entgegengehalten werden, daß keine Obrigkeit ist, die nicht von Gott ist. Staatsformen sind nicht nur zeitlich. Man kann sie nicht beliebig wechseln. So lange die Kirche Röm. 13 ernst nimmt, ist sie um Gottes willen für ihre Erhaltung mitverantwortlich. "Wer haben es also, wenn vom Wesen der Obrigkeit und des Staates und von unseren

daraus fließenden Pflichten die Rede ist, nicht bloß mit "wechselnden, vergänglichen und irdischen" Dingen, sondern mit ewigen, unvergänglichen und überirdischen zu thun". Ganz abgesehen davon, daß es auf eine höchst alltägliche "Zöllner-Moral" hinausliefe, wenn die christliche Kirche sich dazu versteht, nur das lieben und unterstützen zu wollen, was ihr vorteilhaft scheint. Das können auch die Zöllner und Sünder 33). So aber nimmt die römische Kirche den Ausgestaltungen des Staates ihre göttliche Würde, um sie, letzten Endes, allein für sich in Anspruch zu nehmen. Ihre Form, ihre Gestalt und Organisation wird als "eine so von Gott befohlene und gegründete verkündet", während der Staat "keinen eigenen und eigentlichen von Gott gestifteten Grund und Inhalt" hat 34).

Damit fiel aber nach der Ev. Kirchenzeitung auch die innere Rechtfertigung des römischen Kirchentums. Nur um des Evangeliums willen wäre der Weg eines in sich geschlossenen, seinen Bestand mit weltlichen Mitteln behauptenden Kirchentums theologisch sinnvoll. Aber wenn das Evangelium, wenn das strafende und läuternde Wort der Kirche nicht gesprochen wird, wo es Not tut, und die Kirche das Evangelium "hinter ihr eigenes Wesen" zurückstellt, ist der Sinn ihres Bestandes für die Welt nicht mehr zu erkennen. Eine solche Kirche hat die Salzkraft und damit das Recht zu ihrer Existenz eingebüßt 35). Neben dieser Anklage wird, bei dem gleichen Verfasser, die uneingeschränkte Anerkennung des Würzburger Hirtenbriefes der deutschen Bischöfe vom Herbst 1848 sowie der Erlasse des Fürsterzbischofs von Breslau laut und die Bereitschaft der evangelischen Kirche ausgesprochen, sich in dieser Stunde der gemeinsamen Bedrängnis mit der katholischen deutschen Kirche stärker zu verbinden. Voraussetzung sei allerdings eine ähnliche Bereitschaft auf der katholischen Seite. Der Aufsatzteil, in dem davon die Rede ist, hat die bezeichnende Überschrift "Die katholische Kirche als Vorbild und im Bunde mit der evangelischen". Der Verfasser weist auf die innere Zerrissenheit der evangelischen Kirche, auf ihr unsicheres Verhältnis zum Staat, ihre Machtlosigkeit - und auf die Stärke der katholischen Kirche hin. Sie erscheint als "wenigstens noch einigermaßen festes Bollwerk für das Christentum" 36) und wird aufgefordert, ihre Machtstellung nicht gegen die evangelische Kirche sondern für die gemeinsame Sache des Evangeliums in Anschlag zu bringen. Die Argumentation bleibt dabei zunächst auf Deutschland eingeschränkt: Wir vertrauen "am meisten der Katholischen Kirche unseres Vaterlandes. Aber wir wünschten, daß sie zu noch entschiedenerer Einsicht gelangte, und daß mit ihr die gesamte katholische Kirche in dieser entsetzlichen Noth der Dinge die Hand noch mehr nach uns herüberreichte, als ihr daraus zuletzt der größte Vorteil erwüchse, auch wenn ihr Weg ein rauherer wäre, darüber sind wir keinen Augenblick zweifelhaft" 37).

Die Frage legt sich nahe, ob die Ev. Kirchenzeitung damit ihre Linie verläßt. Bis zu einem gewissen Grade ist es so. Statt Bündnis mit dem Staat nähert sie

sich dem Gedanken eines Bündnisses mit der katholischen Kirche - wenn sie auch gleichzeitig um die Beibehaltung der Verbindung mit dem Staat kämpft und mit äußerster Zähigkeit zu halten sucht, was irgend zu halten ist. Sie steht dabei unter dem Eindruck, daß sich der Staat von der Kirche trennt. Sie selbst will die Trennung nicht. Aufsätze wie "Der treulose Staat und die verrathene Kirche" zeigen, wie sie die Situation sieht. "Die Kirche, die Freie, die unser aller Mutter war, als eine arme Magd, ungefragt, ungehört wird sie aller ihrer Rechte im Hause des Staates beraubt und hinausgestoßen aus demselben mit der Freiheit, in der Wüste sich neue Hütten zu bauen, was man ihr noch als einen Gewinn an Selbständigkeit aufzurechnen beliebt" ³⁸¹. Die Ev. Kirchenzeitung weiß keinen anderen Ausweg. Darum zieht sie, nachdem sie zehn Jahre lang die christliche Gemeinsamkeit, die innere Katholizität unter den Konfessionen betont hat im Revolutionsjahr diese ihr nicht wesensfremde Konsequenz. Wie weit die Verbindung gehen soll, wird nicht gesagt. Zunächst ist sie als Kampfbündnis um die Rechte des Christentums im neuen Staat erläutert. Aber sie ist ja auch von der Ev. Kirchenzeitung nicht als Aufgabe des evangelischen Standpunktes und der evangelischen Kirche gemeint, sondern als ein Angebot an den christlichen Katholizismus.

ZUSAMMENFASSUNG

Die vorliegende Untersuchung wollte ein Beitrag zur Erforschung der Anfänge des politischen Katholizismus in Deutschland sein. Sie wollte diese Anfänge an Hand der Histor.-Polit. Blätter darstellen und dann zeigen, wie der Protestantismus darauf reagiert hat. Dabei mußte die wichtigste Frage bis jetzt offen bleiben; die Frage nämlich, was eigentlich politischer Katholizismus ist. Gibt es von dem her, was sich hier gezeigt hat, die Möglichkeit einer Wesensbestimmung des politischen, speziell des modernen politischen Katholizismus? Die Antwort kann keine glatte Formel sein. Es kommt darauf an, welchen Standpunkt man einnimmt. Wenn man sich auf den historischen Standpunkt stellt und das Aufkommen des politischen Katholizismus im vorigen Jahrhundert als eine neue Erscheinung in der katholischen Kirche versteht, wird man vier Momente als die wesentlichen Kennzeichen dieser Bewegung ansehen können:

Einmal die Tatsache, daß sich im Katholizismus der dreißiger und vierziger Jahre die Einsicht durchsetzt, daß die katholische Kirche in ihren Gläubigen ein politisches Kraftreservoir besitzt. Das ist in jedem Falle neu, eine Erkenntnis des 19. Jahrhunderts, darauf zurückzuführen, daß die katholische Kirche, durch die Säkularisationen ihrer alten Machtstellung und Einflußmöglichkeiten beraubt, sich nun neu darum bemüht, eine politische Kraft in den einzelnen Ländern zu werden. Aus dieser Einsicht zuerst in Deutschland die Konsequenzen gezogen und das politische Bewußtsein im Katholizismus auf breiter Front gebildet zu haben, ist das Hauptverdienst der Histor.-Polit. Blätter für den deutschen Katholizismus. Sie sammeln Glieder der Kirche, vom Priester bis zum Gelehrten, Publizisten, Dichter, um den Kampf für die Unabhängigkeit der Kirche aufzunehmen. Sie werben für ein politisches Engagement unter den Gläubigen und suchen ihnen klar zu machen, daß jeder an seinem Platz und mit allen gesetzlichen Mitteln für die Interessen der Kirche eintreten muß; wobei dann den Katholiken zugleich gesagt wird, daß von der katholischen Kirche, von ihrem Einfluß und dem bewußt christlich-katholischen Geist ihrer Glieder die Zukunft des Vaterlandes abhängt. Denn der Protestantismus ist am Ende. Von ihm ist nichts mehr zu erwarten. Er hat theologisch, kirchlich und politisch das letzte Stadium seiner Entwicklungsmöglichkeiten erreicht, die nun, auf dem politischen Gebiet in Gestalt des Staatsabsolutismus und der Revolution, die Gefahr des nationalen Unterganges bedeuten. Davor muß die katholische Kirche Deutschland retten. Von ihr bzw. vom Engagement ihrer Glieder hängt jetzt alles ab. Und davon, von dieser kultur- und konfessionspolitischen These der Histor.-Polit. Blätter ist das Aufkommen des politischen Katholizismus in Deutschland nicht zu trennen. Der politische Katholizismus versteht sich ganz wesentlich als Neuaufbruch zur Rettung von Christentum und Vaterland, der notwendig wurde, weil der Protestantismus am Ende ist.

Damit hängt das zweite Moment zusammen: Der moderne politische Katholizismus konsolidiert sich in nationaler Begrenzung. Im Mittelalter ging es noch um die ganze Kirche, der ein Staat, ein Reich gegenüberstand und deren Politik von den Päpsten gemacht wurde. Jetzt suchen die Katholiken der einzelnen Länder, Belgien, Nordamerika, Holland, Deutschland u.s.w., betont angepaßt an die Situation ihrer Länder, der Kirche im Vaterland eine selbständige und einflußreiche Stellung zu erringen. Man weiß sich dabei durchaus als Teil des Ganzen, der Ultramontanismus entsteht ja gleichzeitig mit dem politischen Katholizismus, aber man sucht doch, sich auf vaterländischer Basis zu konsolidieren, steht damit aber vor dem Problem der Zugehörigkeit Kirche - Vaterland, das in Deutschland seit dem in Folge der Befreiungskriege aufkommenden Nationalismus besonders brennend ist. In den Histor.-Polit. Blättern ist es eindeutig katholisch - konservativ gelöst, indem sie an dem Gedanken der katholischen Völkerfamilie festhalten und daran, daß die Bindung an die Kirche dem Katholiken höher stehen muß als die Bindung an das eigene Volk. Der jüngere Döllinger steht zu dieser Zeit noch ganz auf diesem Boden. Damit ist aber auch, stärker als das jemals vorher der Fall war, die Notwendigkeit gegeben, zwischen der Politik der Päpste und der Politik des Katholizismus in den einzelnen Ländern zu unterscheiden. Pius IX etwa stand politisch, wenigstens zeitweise, ganz anders als die konservative, durch die Histor.-Polit. Blätter repräsentierte, Richtung des deutschen politischen Katholizismus. Und auch die Tatsache, daß die Histor. Polit. Blätter den Paritätsgedanken so betonen und sogar auf den Augsburger und Westfälischen Frieden zurückgreifen, nun aber für die katholische Kirche, ist an sich eine nationale Eigenwilligkeit, die mit der grundsätzlichen Haltung des römischen Stuhles nicht in Einklang steht. Denn dieser hat, noch 1815, immer gegen die Gleichberechtigung der Konfessionen protestiert. Von jetzt ab ist es eine offene Tatsache, daß der Katholizismus politisch keine Einheit ist. Wenn die Histor.-Polit. Blätter aber, etwa im Unterschied zum belgischen, französischen oder rheinischen Katholizismus als rechtsstehend bezeichnet werden, so soll damit ausgedrückt sein, daß es auch innerhalb des politischen Katholizismus der einzelnen Länder verschiedene Richtungen gibt und daß der politische Katholizismus auch in Deutschland verschiedene Wurzeln hat. Es sei z.B. auch an Franz Joseph Buß erinnert. Die Histor.-Polit. Blätter repräsentieren, jedenfalls im Wesentlichen, die konservative Richtung, haben aber darüberhinaus die einmalige, von ihrer politischen Einstellung unabhängige Bedeutung, daß sie nicht nur politisch agitieren, sondern versuchen, im Katholizismus ein politisches Bewußtsein zu formen.

Damit hängt das dritte Moment zusammen: Hinter dem Interesse am Vaterland und am Staat, an der politischen und sozialen Ordnung steht das kirchliche Interesse. Auch der moderne politische Katholizismus hält das politische Prinzip der katholischen Kirche des Mittelalters fest, daß der Staat der Kirche und der

von ihr vertretenen christlichen Wahrheit zu dienen hat. Zwar sieht er, daß der Staat die Wahrheit auf dem Wege von Polizei- und Brachialgewalt, direkt, nicht mehr fördern kann und will. Aber darum sucht er nach Wegen, um der Kirche eine Stellung im Staat zu erringen, die der Kirche die Unterstützung des Staates einfach von der Staatsform her sichert. Darum setzt man sich für den Ständestaat ein, der - praktisch - auf eine Aushöhlung des Staates durch die Körperschaften, die nun im Gehäuse des Staates, von ihm geschützt, gestützt, gefördert und doch frei ihr selbständiges Dasein haben, hinausläuft. Der Staat, für den die Histor.-Polit. Blätter eintreten, ist der dienende Staat des Mittelalters in neuer, indirekter Form; es ist der im Grunde doch schwache, der von den Körperschaften zuletzt innerlich aufgezehrte Staat, der für den Schutz der Rechte und Freiheiten anderer da ist und für sie lebt, aber selbst kaum Rechte hat.

Schließlich wäre dann als viertes Kennzeichen der politische Opportunismus zu nennen. Er ist an sich ebenfalls nicht neu. Auch die Kirchenpolitik der Päpste des Mittelalters zeigt Opportunismus. Der Unterschied ist aber, daß die Kirche damals nicht nur den Staat sondern auch die Staatsform, das Kaisertum, für gottgewollt erklärte und stützte. Das schloß nicht aus, daß sie sich hinsichtlich der Person des Kaisers durchaus frei fühlte und für oder gegen einen bestimmten Kaiser Partei ergriff. Das ist aber jetzt anders als nun nicht Personen sondern die Staatsformen selbst zum Gegenstand der politischen Parteinahme werden und die Kirche sich prinzipiell die Freiheit nimmt, sich allen politischen Formen anzupassen bzw. sich so lange wie es möglich und die politische Entwicklung noch offen ist, für eine bestimmte Staatsform, in diesem Falle den Ständestaat, einzusetzen. Diese Wendung aber ist grundsätzlich und zuerst von den Histor.-Polit. Blättern vollzogen worden. Sie haben versucht, die Prinzipien für das politische Verhalten des Katholizismus zu formulieren und sind dabei davon ausgegangen und dahin gekommen, die Interessen der katholischen Kirche als das oberste Ziel aller politischen Aktionen des Katholizismus festzustellen. Diesem Ziel ist die Stellung zum Staat bzw. zur Staatsform, zu den politischen und konfessionellen Bündnismöglichkeiten, zuletzt auch zum Vaterland untergeordnet, wie überhaupt diesem einen Ziele alles dient.

Wenn man sich dagegen auf den konfessionellen Standpunkt stellt und die Frage erhebt, ob es auf der evangelischen Seite etwas dem politischen Katholizismus vergleichbares, einen politischen Protestantismus, gibt, und wie dann von daher das Wesen des politischen Katholizismus bestimmt werden kann, dann wird man zunächst bejahen müssen, daß es auch einen politischen Protestantismus gibt. Er ist hier bei Harleß, Hengstenberg und Bretschneider am deutlichsten in Erscheinung getreten, indem die beiden ersten während der Revolution eine politische Haltung zeigen, die ausschließlich von dem Interesse an der Erhaltung der protestantischen Kirche bestimmt ist. Harleß willigt um dieses Zieles

willen in die Trennung vom Staat ein, wenn es ihm dabei zuletzt auch nicht ganz ernst ist und er so wenigstens die Unabhängigkeit der Kirche vom Staat zu sichern hofft, während Hengstenberg, zwar prinzipiell am evangelisch-preußischen Konfessionsstaat festhaltend, dem Katholizismus ein Bündnis vorschlägt. Ganz eindeutig ist die Haltung beider nicht. Aber daß es ihnen um die Erhaltung der evangelischen Kirche geht, daß sie darum politisch taktieren, zumindest eine gewisse Bereitschaft zeigen, die Einheit des Lebens preiszugeben, ist deutlich. Demgegenüber wird bei Bretschneider die politische Note in seiner Befürwortung des Staatskirchentums sichtbar.

Aber man kann auch weiter zurückgehen. Im Grunde ist der politische Protestantismus so alt wie der Protestantismus selbst, der immer Wert darauf gelegt hat, die evangelische Kirche durch Anlehnung an den Staat zu erhalten und es dadurch, das mag hier unterstrichen sein, überhaupt erreicht hat, daß sich die protestantischen Kirchen in der Geschichte haben behaupten können. Ohne diese politischen Entscheidungen, ohne den politischen Protestantismus der Reformationskirchen gäbe es den Protestantismus nur noch in der Gestalt von reformatorischen Sekten oder Kleinstkirchen. Wenn die Histor.-Polit. Blätter darum behaupten, daß der Protestantismus politisch ist, so haben sie, in diesem Sinne, durchaus recht. Es gibt einen politischen Protestantismus. Und sein Ziel ist die Erhaltung der evangelischen Kirche.

Trotzdem bestehen aber zwischen dem politischen Katholizismus und dem politischen Protestantismus zwei entscheidende Unterschiede, die beide in diesen Kirchenzeitungen zum Ausdruck gekommen sind:

Was die protestantischen Zeitungen am politischen Katholizismus aussetzen, ist nämlich einmal, daß im Katholizismus Kirche und christliche Wahrheit identifiziert ist. Nicht nur, daß sie den katholischen Anspruch ablehnen, daß die christliche Wahrheit allein in der katholischen Kirche ist, sondern hier, wo es um ihre Durchsetzung geht, wenden sie sich vor allem dagegen, daß die christliche Wahrheit mit politisch-staatlichen Mitteln verteidigt, vermehrt, durchgesetzt werden soll. Gegen dieses alte katholische Prinzip, das auch der moderne Katholizismus festhält, wendet sich der Protestantismus. Für ihn ist die sichtbare Kirche und die rechte Lehre (Harleß) oder das Wort Gottes (Petri) oder die Offenbarung (Bretschneider) oder das Evangelium (Hengstenberg) nicht identisch und die Inanspruchnahme des Staates für die Kirche nicht mit dem Willen zur politischen Durchsetzung der christlichen Wahrheit zu verwechseln. Der Unterschied zwischen politischem Katholizismus und Protestantismus ist zuletzt ein Reflex des beiderseitigen Kirchenbegriffes. Er besteht darin, daß es dem ersten um die politische Durchsetzung der Wahrheit geht, die nur in und durch die Kirche faßbar ist, während es dem Protestantismus darum geht, dem Worte Gottes einen freien Raum zu schaffen und zu erhalten und er diesen freien Raum in

der Kirche sieht. Sie ist der Ort, an dem das Wort Gottes gepredigt und die Offenbarung den Menschen mitgeteilt wird. - Den Raum für das freie Wort sucht der Protestantismus allerdings mit politischen Mitteln offen zu halten. Er nimmt den Staat für den äußeren Bestand der Kirche in Anspruch und ist in diesem Sinne politisch. Aber es ist eben ein Unterschied, ob das Wort Gottes, mit der Kirche identifiziert, mit der Hilfe des Staates durchgesetzt werden soll oder ob seine Freiheit, und damit auch die Freiheit des Gewissens, geschützt werden soll. Der Protestantismus versucht das letztere. Geglückt ist es ihm keineswegs immer. Der Staatsabsolutismus auf evangelischem Boden ist der Beweis für die Gefahren, die in dieser Position liegen, - denen aber auch der Katholizismus nicht entgangen ist. Sie bestehen darin, daß der Staat, statt die Freiheit der Predigt zu schützen, in diesen innersten Bereich der Kirche eingreift und durch Gewalt oder durch Begünstigung bestimmter theologischer Richtungen die gesamte protestantische Bemühung um die Freiheit von Wort und Gewissen zunichte macht. Dagegen hat der Protestantismus damals in seinen Kirchenzeitungen die Stimme erhoben. Er hat versucht, die Freiheit des Wortes wieder zu gewinnen, wenn er allerdings auch verschiedene Wege einschlug:

Das bayerische Luthertum sucht sie auf dem Weg über die Freiheit der Kirche und ihre möglichst klare Trennung vom Staat. Das ist ein möglicher Weg, wenn in der Kirche auch wirklich die Freiheit des Wortes herrscht und garantiert ist. Gerade das bezweifelt aber der Rationalismus, der aus Erfahrung nicht daran glaubt, daß die Freiheit der Kirche eine Garantie für die Freiheit der Lehre ist und darum auch nicht für die Trennung sondern eine möglichst enge Bindung an den Staat eintritt. Demgegenüber zeigt Hengstenberg, daß der Protestantismus selbst nicht einmal imme weiß, daß die Freiheit von Lehre und Gewissen ein protestantisches Grundprinzip ist, das, vielleicht nicht immer einfach zu leben, doch nur um den Preis des Gewissenszwanges aufgegeben werden kann. Die Versuche Hengstenbergs, seine theologische Richtung mit der Hilfe der Staatsgewalt durchzusetzen, sind in jedem Falle ganz unprotestantisch. Aber das ist eine Verirrung. Im Prinzip geht es allen protestantischen Kirchenzeitungen, einschließlich Petri, um das Wort und seine Freiheit.

Das zweite Unterscheidungsmerkmal ist die Stellung zum Staat. Im Katholizismus ist der Staat trotz aller Betonung seiner göttlichen Stiftung zuletzt doch weniger als die Kirche, eine Institution, die ihre Würde im Dienst für die Kirche erhält und ohne diese Beziehung "Welt" ist. Das aber meint der Protestantismus nicht. Er ist konsequenter im Festhalten des göttlichen Ordnungsgedankens, der Kirche und Staat in gleicher Weise als *ordinatio divina* lehrt. Darum steht ihm die Kirche auch nicht über dem Staat sondern beide sollen zusammen das Leben des Christen als Einheit möglich machen. Der Protestantismus hat diesen Gedanken damals verschieden zum Ausdruck zu bringen versucht. Petri durch den Versuch einer Wiederbelebung und im Festhalten an der Volkskirche; Heng-

stenberg durch die, allerdings etwas verkrampfte, Klammerung an den evangelischen Konfessionsstaat; Harleß durch den Gedanken von den Lebensformen, die Staat und Kirche darstellen; Bretschneider durch das Bestreben, Offenbarungs- und Weltwissenschaft miteinander zu verbinden. Es geht bei allen diesen Versuchen immer um die Einheit des Lebens unter Gott, die man erhalten möchte. Man sieht, daß sie verloren zu gehen droht, daß Wort und Leben, Kirche und Staat, Offenbarung und Weltwissenschaft sich trennen. Daß sich diese Theologen aber dagegen stellen, hat seinen tiefsten Grund wohl darin, daß sie noch an eine ganze Welt, an die Einheit des Lebens glauben. Diese Zuversicht in eine letzte Harmonie des Lebens gibt ihnen den Elan, mit dem sie sich gegen die Aufspaltung des Lebens in Bereiche und Bezirke wenden. Sie mögen dabei etwas davon geahnt haben, daß es sich bei den Erscheinungen, gegen die sie kämpften, um Symptome einer Entwicklung handelte, die, spätestens mit der Aufklärung einsetzend, sich bis heute in einer zunehmenden Aufspaltung des Lebens Ausdruck verschafft hat. Diese Einheit, an die Petri und Bretschneider, auch Hengstenberg, noch glauben konnten oder jedenfalls noch glauben wollten, ist nicht mehr. Das Lebensgefühl ist anders geworden, das Bewußtsein einer umfassenden Einheit ist zerbrochen. Und das Tragische ist, daß die protestantische Kirche, die das sieht und erkennt, ihrerseits bis heute noch keinen Weg zur Einheit des Lebens finden konnte.

Auf der anderen Seite wird man aber auch zu dem Ergebnis kommen, daß der damalige Protestantismus zuletzt doch eine Einheit ist. Nicht nur eine Einheit der Liebe, wie sie Zimmermann durch die Gründung des Gustav-Adolf-Vereins sichtbar machen möchte. Die Einheit des Protestantismus, an die der Katholizismus nicht glauben will, liegt tiefer. Sie liegt in der theologischen Bemühung um die Freiheit des Wortes und die Einheit des Lebens, der alles andere, auch die politische Erhaltung der Kirche, untergeordnet ist. Freilich, der Protestantismus ist von dieser seiner Einheit selbst nicht fest überzeugt. Zimmermann, auch Harleß und Hengstenberg sehen die Unterschiede in schärferem Lichte als das Verbindende. Dieses ist zuletzt aber doch viel stärker als das Trennende.

AUSBLICK

Der politische Katholizismus in Deutschland ist seit diesen Anfängen vielen Veränderungen ausgesetzt gewesen. Besonders wäre zu erinnern an die Centrunspartei, die dann bis in die Weimarer Republik eine so bedeutsame Rolle gespielt hat. Das Verständnis von politischem Katholizismus, das sie dann gehabt und ein Jahrhundert geprägt hat, wäre einer eigenen Untersuchung würdig. Dabei wäre dann auch die Frage nach der Stellung dieses parteigebundenen politischen Katholizismus innerhalb der katholischen Kirche zu stellen. Der moderne politische Katholizismus ist von seinen Anfängen her eigentlich eine Laienbewegung, die, wie schon das Jahr 1848 zeigte, nicht unbedingt mit den politischen Auffassungen und Zielen des Episkopates zusammenstimmen muß. Die Frage nach dem Verhältnis Centrum - Kirche müßte deshalb bei der Herausarbeitung der Wesensmerkmale des politischen Katholizismus in seiner folgenden Geschichte eine besondere Rolle spielen³⁹⁾. Es wäre aber auch die Frage, ob sich in der folgenden Geschichte ein Zeitpunkt nennen läßt, an dem im Katholizismus die Einsicht Raum gewinnen konnte, daß der Protestantismus noch nicht am Ende ist, wie sie zu Stande gekommen ist und ob Konsequenzen daraus gezogen worden sind.

Es wäre aber schließlich die Frage, ob der Protestantismus nicht seinerseits sein Verhältnis zum heutigen politischen Katholizismus klären müßte. Daß es einen solchen gibt, scheint mir sicher und es will scheinen, als ob der Protestantismus sich von ihm nicht ungern in das Schlepptau nehmen läßt, wenn man etwa an die Situation in der Bundesrepublik denkt, andererseits aber doch kein Wohlbefinden darüber verspürt. Hier wäre eine grundsätzliche Klärung und eine Erhellung der Situation nötig. Das gilt aber auch im Verhältnis zum Staat, wo sich der Eindruck aufdrängt, daß es der Kirche vielleicht nicht gelingen wird, ihren derzeitigen privilegierten Status auf die Dauer zu halten und es darauf ankäme, daß sich der Protestantismus darüber klar würde, wie die Beziehung zwischen Staat und Kirche in Zukunft aussehen soll.

ANMERKUNGEN

HISTORISCH-POLITISCHE BLÄTTER

Einleitung:

- 1) Hist.-Polit.Bl. Bd. 18 S. 574
- 2) Hist.-Polit.Bl. Bd. 21 Aufl. 1 S. 33-34 Bd. 20 S. 277/78. -
Zum Kölner Kirchenstreit s. besonders Bd. 9 S. 732/33; Bd. 118, 705.

I. Hauptteil

A.

- 1) T.v. Borodajkewycz "Deutscher Geist" S. 15
- 2) Hist.-Polit.Bl. Bd. 15 1845, I S. 132-133
- 2a) zu Buß siehe Schnabel "Der Zusammenschluß .." S. 20 ff
- 3) Hist.-Polit.Bl. Bd. 21 1848, I S. 451
- 4) Hist.-Polit.Bl. Bd. 1 1838, I S. 46
- 4a) Hist.-Polit.Bl. Bd. 11 1843, I S. 170/1
- 5) Hist.-Polit.Bl. Bd. 1 1838, I S. 239 ff
- 6) Hist.-Polit.Bl. Bd. 3 1839, I S. 259
- 7) Hist.-Polit.Bl. Bd. 10 1842, II S. 166; Bd. 19 S. 83
- 8) Hist.-Polit.Bl. Bd. 4 1839, II S. 545; Bd. 12 S. 643, Bd. 2 S. 30 f
- 9) ebenda
- 10) Hist.-Polit.Bl. Bd. 7 1841, I S. 651; Bd. 10 S. 739
- 11) Hist.-Polit.Bl. Bd. 5 1840, I S. 584
- 12) Hist.-Polit.Bl. Bd. 7 1841, I S. 651; Bd. 9 S. 560
- 13) Hist.-Polit.Bl. Bd. 11 1843, I S. 95
- 14) Hist.-Polit.Bl. Bd. 19 1847, I S. 83 ff
- 15) Hist.-Polit.Bl. Bd. 11 1843, I S. 95; Bd. 19 S. 83 ff; Bd. 21 S. 352
- 16) Hist.-Polit.Bl. Bd. 1 1838, I S. 59
- 17) Hist.-Polit.Bl. Bd. 2 1838, II S. 58; Bd. 3 S. 257
- 18) ebenda und Bd. 19 S. 137
- 19) Hist.-Polit.Bl. Bd. 10 1842, II S. 170; Bd. 11 S. 467
- 20) Hist.-Polit.Bl. Bd. 4 1839, II S. 545 und 654
- 21) Hist.-Polit.Bl. Bd. 1 1839, I S. 238
- 22) Hist.-Polit.Bl. Bd. 15 1845, I S. 134
- 23) Hist.-Polit.Bl. Bd. 11 1843, I S. 175 ff
- 24) Hist.-Polit.Bl. Bd. 4 1839, II S. 616

B.

- 1) Die Hist.-Polit.Bl. haben später wiederholt erklärt, daß es die Katholiken allein gewesen seien, die den Kampf gegen den Liberalismus geführt ha-

ben. 1879, II heißt es: "Daß der schwere Kampf gegen den Liberalismus bei uns lange Jahre den Katholiken allein überlassen blieb, haben wir stets bedauert." S. 58 f

- 2) etwa Hist.-Polit.Bl. Bd. 6 1840, II S. 194 ff
- 3) Hist.-Polit.Bl. Bd. 1 1838, I S. 319
- 4) Hist.-Polit.Bl. Bd. 10 1842, II S. 9-10; In Auseinandersetzung mit einem nicht genannten katholischen Liberalen erklärt der Verfasser der "Deutschen Briefe", daß der Hauptirrtum des Anonymus darin liege, "daß er die Lehre und Praxis der Volkssouveränität für eine Waffe gegen das Princip des Absolutismus hält, und demgemäß die Katholiken auffordert, Schutz und Hülfe an Orten und Enden zu suchen, wo weder Schutz noch Hülfe zu finden ist. Unser Autor will nicht, wie mancher seiner pseudolegitimistischen Landsleute die Kirche zu einem Mittel für die Zwecke der Politik, sondern er will umgekehrt, eine falsche, verderbliche und kurzsichtige Politik zum Mittel für die Zwecke der Kirche machen; eine Procedur, wodurch er gerade dem Staatsabsolutismus in die Hand arbeitet." S. 15; "Ich bin dagegen der Meinung, daß die Verfechter der Kirche, in unserer Zeit mehr als jemals! ihre Hoffnung weder auf das eine noch auf das andere System, sondern allein auf den Herrn ihren Gott, und auf die stets siegreiche Kraft der Wahrheit setzend, sich nach jeder von beiden Seiten vor falschen Allianzen hüten sollen."
- 5) Hist.-Pol.Bl. Bd. 11 1843, I S. 708 ff
- 6) Hist.-Pol.Bl. Bd. 1 1838, I S. 317: "über die Frage: was Wahrheit oder Irrtum in Religionssachen sey, kann wie natürlich nur die Kirche entscheiden, der es zukommt, den Glauben zu bewahren und die Heerde Christi unter dem Beistande des Heiligen Geistes zu weiden." S. 340 ff, dort derselbe Gedanke unter Rückgriff auf die Lehre vom munus triplex.
- 7) Hist.-Polit.Bl. Bd. 10 1842, II S. 681
- 8) Hist.-Polit.Bl. Bd. 11 1843, I S. 708/709: "Selbständigkeit und Unabhängigkeit, wie sie der Kirche in ihrem Kreise zukommt, gebührt aber auch dem Staate in dem Seinigen; beiderseitige Selbständigkeit und Unabhängigkeit ist also das Prädikat, das beiden Instituten angehört; sie sind also nicht einander subordinirt, sondern coordinirt; die Beeinträchtigung dieses Verhältnisses von beiden Seiten muß überall, wo nicht Macht vor Recht geht, und das Ewige dem Zeitlichen nachsteht, als ein crimen laesae majestatis betrachtet werden." In diesem Sinne sind die Hist.-Polit.Bl. der Meinung, daß "der Frieden der Welt an die Anerkenntniß des scharfen Gegensatzes zwischen Staat und Kirche und an die Versöhnung desselben in einer höheren Ordnung der Dinge zu gemeinsamem Gedeihen" geknüpft ist. Bd. 11 S. 716. Wie überhaupt gilt, Kirche und Staat "widersprechen sich nicht, sondern stehen nur unter zwei von einander unab-

hängigen Gewalten, die beide berufen sind dasselbe Reich Gottes auf Erden durch verschiedene Mittel zu fördern". Bd. 8 S. 83 f. Bd. 11 S. 709-716.

- 9) Histor.-Polit. Bl. Bd. 1 1838 I S. 319; Bd. 2 S. 30 f = zit. Teil C Anm. 19
- 10) Histor.-Polit. Bl. Bd. 1 1838 I S. 316
- 11) ebenda
- 12) Histor.-Polit. Bl. Bd. 10 1847 II S. 59; Bd. 10 S. 233
- 13) Histor.-Polit. Bl. Bd. 1 1838 I S. 319
- 14) Histor.-Polit. Bl. Bd. 19 1847 I S. 290: "Wer also auch immer die politische Autorität ausüben, wer immer die Gewalt der Regierung in Händen haben möge, - Fürst, Bureaukratie, Ständeversammlung, souveräne Volksmasse - er ist der Sünde, dem Mißbrauche seiner Macht unterworfen. Dagegen hilft kein Staatsvertrag, keine sogenannte politische Garantie, keine geschriebene Constitution, - kein künstliches Contrebalanciren der Gewalten, keine staatsrechtliche Theorie ..." "Es ist nicht nöthig, Ihnen dazuthun, welche unerläßliche Bedingung und Voraussetzung aus eben diesem Grunde der thätige, christliche Glaube für das Glück und die Freiheit der Völker ist. Wir sind ohne Zweifel derselben Überzeugung, daß das Christenthum allein Gerechtigkeit und Liebe im Herzen der Regierenden schafft so wie ohne Christenthum Gehorsam und Geduld bei den Unterthanen keine sichere Grundlage haben. Christliche Gesinnung, echter, wahrer, tiefer Glauben, oben, unten und in der Mitte, ist im Staate dasselbe, was Oel in der Maschine ist. Welchem Ziele also eine Zeit entgegen geht, die sich aus allen Kräften von jeder christlichen Beziehung und Erinnerung im Staatsleben wegzuwenden und loszureißen sucht, dafür aber ihr politisches Heil ausschließlich in geschriebenen Constitutionen und Kammerdebatten sucht, darüber bedarf es unter uns Beiden der Erörterung nicht".
- 15) Histor.-Polit. Blätter Bd. 23 1849 I S. 104; Bd. 19 S. 295 f.
- 16) Hierzu die Aufsätze: Naturlehre des Staates Bd. 4 S. 605 ff; Das göttliche Recht der Könige Bd. 1 S. 231 ff; Blicke auf den gegenwärtigen Standpunkt der staatswissenschaftlichen Theorie Bd. 12 S. 633 ff; Beiträge zur Anatomie und Physiologie des doctrinären Liberalismus Bd. 23 S. 100-105; Zeitläufe Bd. 19 S. 135 ff; Blicke auf den gegenwärtigen Standpunkt der staatswissenschaftlichen Theorie Bd. 13 S. 467 ff; Die Lebensgebiete des Menschen und der Gesellschaft; ihr Verhältniß und ihre Entwicklung Bd. 7 S. 558 ff.
- 17) Hist.-Polit. Bl. Bd. 23 1849, I S. 101 f; Bd. 13 S. 481
- 18) Hist.-Polit. Bl. Bd. 19 1847, I S. 288
- 19) Hist.-Polit. Bl. Bd. 1 1838, I S. 232 f: "Sonach herrscht also der König, dem Wesen und der Sache nach, nicht deshalb, weil seine Unterthanen

ihn zu ihrem Herrn erlesen und ihm eine gewisse Machtfülle übertragen haben, was erweislich nie geschehen ist, sondern seine Unterthanen gehorchten ihm, weil er kraft seines Besitzes von liegenden Gründen und nutzbaren Rechten, kraft seines berühmten Namens und Geschlechts, kraft der großen Zahl und Menge seiner Diener, Gehülfen und Freunde von Hause aus nicht bloß ein mächtiger, sondern auch ein unabhängiger Herr ist, der vielen befehlt, aber keinem irdischen Herren gehorcht. Dieses eigene Recht der Könige muß jeder religiösen Auffassung der menschlichen Dinge als ein von Gott verliehenes erscheinen ... Darum nennt man es mit gutem Fug ein göttliches Recht und er besitzt es nicht durch die Gunst der Menschen, sondern von Gottes Gnaden." Auch Bd. 2 S. 331; Bd. 23 S. 108

- 20) Hist.-Polit. Bl. Bd. 19 1847, I S. 299
- 21) Hist.-Polit. Bl. Bd. 10 1842, II S. 5 f; Bd. 2 S. 27 f
- 22) Hist.-Polit. Bl. Bd. 12 1843, II S. 646; Bd. 13, S. 480/483
- 23) Hist.-Polit. Bl. Bd. 4 1839, II S. 607 ff; Bd. 23 S. 101
- 24) Hist.-Polit. Bl. Bd. 13 S. 481; Bd. 12 S. 640, Bd. 19 S. 291 f; Bd. 23 S. 109-112
- 25) Hist.-Polit. Bl. Bd. 23 1849, I S. 104; S. 110 f
- 26) Hist.-Polit. Bl. Bd. 19 1847, I S. 140 f; Bd. 22 S. 308 ff
- 27) Hist.-Polit. Bl. Bd. 12 1843, II S. 647; Bd. 1 S. 308 ff
- 28) Hist.-Polit. Bl. Bd. 19 1847, I S. 144; S. 141; S. 145
- 29) Hist.-Polit. Bl. Bd. 12 1843, II S. 647; Bd. 1 S. 311 ff
- 30) Hist.-Polit. Bl. Bd. 19 1847; I S. 290; Bd. 2 S. 447 ff
- 31) Hist.-Polit. Bl. Bd. 10 1842, II S. 168
- 32) siehe Anm. 15 und Bd. 10 S. 3
- 33) hierzu der Aufsatz "Die Restauration in Frankreich und der Zeitgeist" Bd. 15 S. 468-477
- 34) Titel des Aufsatzes Polignac's siehe in dem Aufsatz Anm. 33
- 35) ebenda S. 476
- 36) Überhaupt wäre in diesem Zusammenhang daran zu erinnern, daß die Histor.-Polit. Blätter dem übergroßen weltlichen Besitz der Kirche gegenüber eine kritische Stellung einnehmen (Bd. 11 S. 65-79; Bd. 10 S. 55-57). Die Geschichte habe gezeigt, daß er ihr zuletzt immer mehr schadet als nützt. Auch die Reformation ist durch den Reichtum der Kirche, der eine Anziehung auf die Habgier ausübte, mitveranlaßt (Bd. 9 S. 562). Und insofern kann dann sogar in den Säkularisationen ein positiver Sinn erkannt werden: "... wir glauben, ... daß jene Verluste dazu beigetragen haben, eine innere Regeneration der Kirche vorzubereiten." Auf der anderen Seite bilden aber gerade die Säkularisationen und die diesbezüglichen Vereinbarungen in den Konkordaten mit dem Bayerischen (vom 5.6.1817) und mit dem Preußischen Staat (vom 16.7.1821) die Rechts-

grundlage, von der aus in den Blättern eine bessere Dotierung der Pfarreien, überhaupt die Ausstattung der katholischen Kirche mit Grundbesitz gefordert wird. Denn "keineswegs sind wir ... der Meinung, daß der Zustand apostolischer Armuth und Mittellosigkeit für die Kirche ein erwünschter sey, daß sie leichthin Verzicht leisten solle auf Rechte, die für ihre Vermögensverhältnisse wichtig sind, daß sie nicht eine gewisse Selbständigkeit und Unabhängigkeit in Vermögensverhältnissen erstreben soll, die zur Erreichung der kirchlichen Zwecke ein förderndes Mittel sind". (Bd. 11 S. 72/73) Man möchte, bei allem Vorbehalt gegen den Reichtum, das Recht, das der Kirche einen vom Staat wirtschaftlich unabhängigen Bestand garantiert, nicht aufgeben und verlangt, daß es vom Staat - aber ohne die Forderung von politischen Gegenleistungen an die Kirche - erfüllt wird.

37) Histor.-Polit. Bl. Bd. 15 1845, I S. 475 ff.

38) ebenda

39) Hierzu die Aufsätze: Über den politischen und kirchlichen Frieden des conservativen Protestantismus mit den Katholiken Bd. 13 S. 73-93; Zweites Sendschreiben an einen deutschen Staatsmann Bd. 13 S. 289-310; Offenes Sendschreiben an den Verfasser der Schriften: "Die conservative Parthei" und "Die Opposition in Deutschland von V.A.H." Bd. 11 S. 457-470; Die conservative Parthei in Deutschland Bd. 8 S. 705 bis 721.

40) Lit. Ztg. Nr. 85 vom 25.10.1843, H.P.B. Bd. 13 S. 300

40a) H.P.Bl. Bd. 13 S. 93

41) Hierzu die Aufsätze: Über die gegenwärtige Stellung der katholischen Kirche zu den von ihr getrennten Confessionen Bd. 1 S. 31-47; über den Frieden des Protestantismus mit der Kirche Bd. 3 S. 449-470; 593-614; 721-742; Die Kirche und die Kirchen (mehr historisch) Bd. 12 S. 679-719 u. Bd. 13 S. 44-71; Bemerkungen zu dem Vorworte zur Evangelischen Kirchenzeitung Jahrg. 1845 Nr. 1-3 Bd. 15 S. 719-731; Die Berliner Evangelische Kirchenzeitung in ihrem Verhältnisse zum Gustav-Adolphsverein und zu den historisch-politischen Blättern Bd. 19 S. 416-439; Glaubensfreiheit und Parität Bd. 20 S. 641-653; Glossen zur Tagesgeschichte Bd. 21 S. 492-498.

42) Hist.-Polit. Bl. Bd. 1 1838, I S. 32-41

43) Hist.-Polit. Bl. Bd. 19 1847, I S. 430

44) Hist.-Polit. Bl. Bd. 1 1838, I S. 40

45) ebenda S. 43 f

C.

1) Hist.-Polit. Bl. Bd. 20 1847 II S. 279

2) Hist.-Polit. Bl. Bd. 21 1848 I S. 479

3) siehe Anm. 1

- 4) Hist.-Polit. Bl. Bd. 10 1842, II S. 12; 494-98
- 5) Hist.-Polit. Bl. Bd. 12 1843, II S. 287
- 6) ebenda S. 646 f; "Gerade weil hienieden Alles unbeständig ist, das Christenthum aber keinen anderen Zweck verfolgt, als die Menschen für die Ewigkeit zu erziehen, so überläßt es die Staatsformen ihrer eigenen, durch Zeit, Ort und geschichtliche Voraussetzungen bedingten unendlich mannigfaltigen Entwicklung, und beschränkt sich darauf, den Staat, wie alle menschlichen Verhältnisse, mit Gerechtigkeit und Liebe zu durchdringen. Wo diese walten, finden sich auch ächte Freiheit und wahres Wohls-eyn von selbst. Die Staatsformen sind dabei gleichgültig. Je mehr das Christenthum auf Geist und Leben, als die Hauptsache dringt, desto freier läßt es die äußere, geschichtliche Erscheinung sich einer reichen Fülle von Formen ungehindert und unbekümmert entfalten." Bd. 2 S. 25; "Die Kirche schützt also, indem sie auf das Gewissen der Unterthanen oder Bürger wirkt, jede mögliche rechtmäßige Verfassung, wo und wie sie besteht, und es kann nicht einmal behauptet werden, daß sie für die eine oder andere menschliche Verfassungsform, als solche, eine besondere Vorliebe zeige. - Dagegen ist es der Natur der Dinge und des Menschen gemäß, daß ihre Mitglieder, wenn sie unter einer bestimmten Verfassung in einem gewissen Lande ruhig, friedlich, unbeeinträchtigt leben können, sich diesem Zustande nicht bloß um des Gewissens willen unterwerfen, sondern ihn auch außerdem noch aus Dankbarkeit lieben, ja aus eigenem Interesse ihn mit Gut und Blut vertheidigen."
- 7) Hist.-Polit. Bl. Bd. 10 1842, II S. 10 u. 14; Bd. 2 S. 25 f; Bd. 20 S. 279
- 8) Zu Belgien die Aufsätze: Beiträge zur Geschichte und Charakteristik Belgiens Bd. 6 S. 193-210; S. 269-289; Belgische Briefe, 7 Aufsätze in Bd. 7, 8 u. 9; Die neue Redaktion der Preußischen Staatszeitung über Belgien Bd. 1 S. 164-173; und Schnabel, Der Zusammenschluß... S. 15-21
- 9) Hist.-Polit. Bl. Bd. 7 1841, I S. 630/631; Bd. 2 S. 70
- 10) Zur Schulfrage in Belgien; Belgische Briefe Bd. 8 S. 46-54; 216-220
- 11) Zur Schulfrage in Deutschland; Der absolute Staat und die Schule Bd. 5 S. 385-396; 449-466; 515-530; Betrachtungen über Erziehungs- und Unterrichtswesen und dessen Grundlagen Bd. 9 S. 770-783; Leben und Schule Bd. 9 S. 558-580; 10, 321-340; 697-713; Erziehungswesen in Preußen Bd. 7 S. 727-736; Wünsche, das preußische Schulwesen betreffend Bd. 11 S. 601-607; Actenstücke, die westfälische Schulfrage betreffend Bd. 16 S. 808-824; Über das Schulwesen in Deutschland Bd. 14 S. 45-57; Über die Umbildung des Erziehungswesens Bd. 15 S. 801-805; Ein Beitrag zur Charakteristik des Unterrichtswesens in Preußen Bd. 15 S. 368-374
- 12) Hist.-Polit. Bl. Bd. 14 1844, II S. 56 f
- 13) Hist.-Polit. Bl. Bd. 11 1843, I S. 602 ff; 6, 94 ff

- 14) Zur Pressefrage die Aufsätze: Die gute und die schlechte Presse Bd. 5 S. 152-169; Deutsche Briefe Bd. 11 S. 168-179; Actenstücke der preußischen Zensur, in Sachen der Hist.-Polit. Bl. und der Coblenzer Zeitung Bd. 12 S. 556-568; Von der Gesetzgebung in Ansehung der Presse Bd. 9 S. 492-506; Die Katholiken als Verfechter der Preßfreiheit Bd. 15 S. 820-826; Wie sollen sich die Katholiken der sie anfeindenden außerkirchlichen Presse gegenüber verhalten? Bd. 8 548-564; Die preußische Zensurinstruction Bd. 12 S. 161-174; Fortdauer des Verbots der Hist. - Polit. Bl. in Preußen Bd. 15 S. 633-639;
- 15) Hist.-Polit. Bl. Bd. 11 1843, I S. 169
- 16) Hist.-Polit. Bl. Bd. 9 1842, I S. 328-329
- 17) "Sie würden uns sehr falsch verstehen, ... als seien wir enthusiastische Freunde und Liebhaber jener völligen Lostrennung und Ablösung von Kirche und Staat, wie Lamennais sie Europa zuerst gelehrt, wie der Strom der Zeit sie in Nordamerika und Belgien zur Erscheinung gebracht hat. Wir wissen nicht, was der Herr über unser armes deutsches Vaterland verhängt hat. Sollten im Schoße der Zukunft Zustände verborgen liegen, wie die oben bezeichneten, so werden wir sie annehmen, und in und mit ihnen zu leben suchen, so gut oder übel es gelingen mag. ... Wir halten daher diese absolute Scheidung von Staat und Kirche - die im Wesentlichen darauf hinausläuft: daß beide Gewalten sich gegenseitig ignorieren sollen. - mit nichts für den Stein der Weisen. Daß dieß Princip im Westen des atlantischen Meeres wohlthätig und heilsam wirke, - wollen wir im geringsten nicht bestreiten. Dort hat es sich mit derselben naturgemäßen Nothwendigkeit aus den vorhandenen Zuständen hervorgebildet, wie einst im Mittelalter der damalige christliche Staat aus den Factoren, die in jener Zeit lagen. Eine ganz andere Frage ist es, ob jene Scheidung von Leib und Seele der Gesellschaft auf unserm europäischen Continent, und namentlich in Deutschland, auch nur möglich wäre, und wie sie, würde sie je durch menschliche Willkühr aus theoretischen Gründen gewaltsam herbeigeführt, sich in der Erscheinung gestalten mußte. Ein solches Experiment könnte leicht alle jene arg enttäuschen, die sich davon vorher den Himmel auf Erden versprechen. - Genug, von diesen und ähnlichen Chimeren ist bei uns nicht die Rede ... sind der Staat und die katholische Kirche in Preußen wie überall gesonderte Organismen, die unter verschiedenen Gewalten stehen, - ist es weder möglich noch wünschenswerth, daß beide einander ignoriren, und ist es endlich und muß es in Preußen wie in ganz Deutschland von der höchsten Wichtigkeit für Staat und Kirche seyn, daß beide Lebenssphären in möglichster Eintracht und gutem Vernehmen leben, so bleibt nach der einfachen Logik nichts anders übrig, als daß sich beide über die Gränze, welche die Rechte und Befugnisse der Staats-

gewalt von der Freiheit und Selbstregierung der Kirche trennt, vereinigen".

Histor.-Polit. Bl. Bd. 21, 1848 I S. 212/13. Das ist, noch vor Ausbruch der Revolution geschrieben, bezeichnend für die bis in die Anfänge des Jahres 1848 hinreichende Verbindungstendenz der Blätter.

- 18) Zur nordamerikanischen Verfassung: Über das Verhältnis der katholischen Kirche zur Demokratie in Nordamerika und Europa Bd. 2 S. 19-32; 57-72; Weniger grundsätzlich die Aufsätze: Die katholische Kirche in Nordamerika Bd. 12 S. 286-307; Die katholische Kirche in den Vereinigten Staaten von Nordamerika Bd. 18 S. 207-223; 271-277.
- 19) Hist.-Polit. Bl. Bd. 2 1838, II S. 31. Dort weiter: "Die wahre Kirche wird und kann nie den Indifferentismus auf dem politischen Gebiete als das Ideal des Staates, als das Ziel und Ende der Bewegung gelten lassen, dem alle staatsgesellschaftlichen Verbindungen unter den Menschen sich anzunähern berufen wären." Vielmehr gilt: "Die Kirche nimmt den ganzen Menschen in allen Verhältnissen seines Daseyns in Anspruch, sie will, daß die Lehre des Heils alle seine Lebensbeziehungen durchdringen, daß jede derselben ein Abbild des göttlichen Reiches sey, - so heiligt sie die Ehe und die Familie, so wie den Staat, sie will, daß jeder dieser geselligen Zustände ein christlicher werde. In dem Begriff des christlichen Staates, den die Kirche allen politischen Zuständen als Musterbild und Urtypus vorhält, liegt die Anforderung, daß diejenigen, in deren Hände Gott die höchste unabhängige Gewalt gelegt hat, nach dem Maße dieser ihnen verliehenen Macht Gott dienen und mithin sein Reich auf Erden, die sichtbare, allgemeine Kirche durch alle ihnen zu Gebote stehenden, den Umständen nach anwendbaren und erlaubten Mittel zu erbauen, zu fordern, zu erweitern streben sollen. - Ein negatives oder indifferentes Verhalten der irdischen Gewalt zur Wahrheit, oder was dasselbe ist, zur Kirche, erscheint von diesem Standpunkte aus als ein sündhafter Ungedanke, die absolute Trennung von Kirche und Staat als wahre Erniedrigung und Entwürdigung, ja als der moralische Tod des letztern, und die schrankenlose Freigebung und Gleichstellung aller möglichen und denkbaren Religionen als eine anarchische Auflösung jenes innersten Lebensorganismus". (ebd. S. 30/31).
- 20) Zum Territorialsystem Deutsche Briefe Bd. 10 S. 451 ff. Es wird als Entdeckung des Protestantismus angesehen, der sich auf diesem Wege seinen Bestand zu sichern suche. Aber "das protestantische Territorialsystem ist, durch die Zeit gerichtet, morsch in sich zusammengebrochen. Sich auf dessen leitende Ideen ferner noch zu stützen, ist unmöglich ..." ebd. S. 45. Es sei "auch in besseren Zeiten dem Frieden und der Eintracht der Christenheit auf dem Grunde und Boden der von Gott geoffenbarten, reinen und vollen Wahrheit niemals günstig gewesen ..." S. 452. Eine

andere Auffassung Bd. 22 S. 80 f.

- 21) Hist.-Polit. Bl. Bd. 1 1838, I S. 320
- 22) Die jüdische Frage Bd. 2 S. 377-397; Die Sectenfreiheit und das preußische Landrecht Bd. 16 S. 546-548
- 23) Hist.-Polit. Bl. Bd. 20 1847, II S. 277; Bd. 7 S. 656; Bd. 4 S. 693
- 24) Hist.-Polit. Bl. Bd. 7 1841, I S. 233/34; auch S. 728 ff; Bd. 9 S. 59 ff
- 25) ebenda S. 232/233
- 26) Hist.-Polit. Bl. Bd. 9 1842, I S. 166
- 27) zu Friedrich II Hist.-Polit. Bl. Bd. 10 1842, II S. 443 ff; S. 667 ff
- 28) Hist.-Polit. Bl. Bd. 8 1841, II S. 89; Bd. 11 S. 706
- 29) Hist.-Polit. Bl. Bd. 10 1842, II S. 454; Bd. 9 S. 56 f; Bd. 1 S. 35
- 30) Hist.-Polit. Bl. Bd. 9 1842, I S. 166. Über die verfassungsmäßige Stellung der evangelischen und katholischen Kirche in Bayern orientiert der Aufsatz "Über den in Bayern gestatteten freien Verkehr mit dem Heiligen Stuhle" Bd. 7 S. 593-627. Und Preußen ebenda S. 161 ff.
- 31) Hist.-Polit. Bl. Bd. 11 1843, I S. 705; Bd. 13 S. 293; Bd. 1 S. 45 f
- 32) Hist.-Polit. Bl. Bd. 7 1841, I S. 657
- 33) hier zum Ganzen: Kirche und Politik II Bd. 7 S. 641-658; Zeitläufte Bd. 7 S. 577-587; Über den Geist der Zerstörung und Erhaltung in unserer Zeit I Bd. 7 S. 5-8; Deutsche Briefe VII Bd. 11 S. 85-88
- 34) Hist.-Polit. Bl. Bd. 15 1845, I S. 580; Bd. 7 S. 648/49
- 35) "... daß es sich in Deutschland gerade darum handelt, die Vormundschaft des centralisirten Staates aufzuheben oder zu mildern, in soweit sie für die Familien, Gemeinden, Corporationen und Individuen hemmend, überflüssig und ungerecht ist, - dafür ist zur Stunde noch bei den allerwenigsten ... auch nur die leise Regung eines Verständnisses erwacht". Bd. 10 S. 174
- 36) Hist.-Polit. Bl. Bd. 9 1842, I S. 327
- 37) Zum Ständestaat neben den Aufsätzen, die Anm. B 16) genannt wurden: Zeitläufte Bd. 2 S. 443-445; das göttliche Recht der Könige Bd. 1 S. 231-240; Deutsche Briefe Bd. 10 S. 236-241; Zeitläufte Bd. 19 S. 287-308; Recension: Lehrbuch des bayerischen Staatsrechts ... Bd. 9 S. 327-331; Zur Physiologie der ständischen Versammlung mit besonderer Beziehung auf Preußen Bd. 21 S. 35-47; Praktische Bemerkungen ueber beratende und entscheidende Stände, Ständerversammlungen und schlechte Presse, mit besonderer Beziehung auf Preußen Bd. 21 S. 143-75.
- 38) Hist.-Polit. Bl. Bd. 24 1849, II S. 65
- 39) Hist.-Polit. Bl. Bd. 19 1847, I S. 301; Bd. 2 S. 443; Bd. 22 S. 65
- 40) Hist.-Polit. Bl. Bd. 10 1842, II S. 737
- 41) Hist.-Polit. Bl. Bd. 2 1838, II S. 411; 444

- 42) Es sei für diesen Problemkreis besonders hingewiesen auf die (leider noch ungedruckte, vom Verfasser freundlich zur Verfügung gestellte) Arbeit von Josef Stegmann "Die soziale Gedankenwelt der Hist.-Polit. Blätter unter Joseph Edmund Jörg im Rahmen der zeitgenössischen Wirtschafts- und Sozialgeschichte". München 1961. Stegmann würde hier, wo wir abbrechen, weiterführen. cf. Besonders S. 68 ff; S. 292 ff.
- 43) zitiert bei F. Peters "Carl Ernst Jarckes Staatsauffassung ..." S. 27
- 44) Hist.-Polit. Bl. Bd. 2 1838, II S. 447 f
- 45) Hist.-Polit. Bl. Bd. 19 1847, I S. 302
- 46) Hist.-Polit. Bl. Bd. 1 1838, I S. 26/27
- 47) Hist.-Polit. Bl. Bd. 9 1842, I S. 651-665; 685-98 Bd. 10 S. 46-59; S. 401-415
- 48) Hist.-Polit. Bl. Bd. 10 1842, II S. 414/15
- 49) F. Rhein: Zehn Jahre Hist.-Polit. Blätter ... S. 70 ff
- 50) Hist.-Polit. Bl. Bd. 4 1839, II S. 703/04
- 51) R. Lempp: "Die Frage der Trennung ..." S. 51; F. Borinski: "Joseph Görres ..." S. 53 ff. Das bedeutet aber nicht, daß die Hist.-Polit. Blätter Haller völlig unkritisch gegenüber stehen. S. etwa Bd. 19 S. 136 f; 294; 308.
- 52) "Täuscht uns nicht Alles, was um uns her gethan, geschrieben und gesprochen wird, so würde, wenn je in Europa eine Democratie in die Stelle unserer monarchischen Zustände träte, die Leitung der Majorität ohne alle Rettung in die Hände Derer fallen, die Alles hassen, was Gott heißt. Dies wäre schon aus dem Grunde unvermeidlich, weil jener Uebergang in die Democratie sich in Europa nur auf revolutionärem Wege vermitteln konnte, jede Revolution als solche aber kraft innerer Verwandtschaft der Principien nothwendig außer den Feinden des Königthums, zugleich die bittersten Gegner der Kirche an die Spitze der Geschäfte bringen würde." Bd. 2 S. 70
- 53) Hist.-Polit. Bl. Bd. 10 1842, II S. 7ff Bd. 12 S. 650; Bd. 11 S. 101; Bd. 2 S. 19 ff
- 54) Hist.-Polit. Bl. Bd. 20 1847, II S. 290/91
- 55) Hist.-Polit. Bl. Bd. 4 1839, II S. 617
- 56) Hist.-Polit. Bl. Bd. 10 1842, II S. 12
- 57) Hierzu die Aufsätze: Zeitläufte Bd. 5 S. 326 ff; Deutschlands Bestimmung in der europäisch-christlichen Völkerfamilie Bd. 7 S. 154 ff; Ueber den Geist der Zerstörung und Erhaltung in unserer Zeit I Bd. 7 S. 12-18; Ueber die Berufung deutscher Gelehrter an die Universität von Berlin Bd. 9 S. 39-62; Preussen, seine Verfassung, seine Verwaltung, sein Verhältniß zu Deutschland. Seitenzahlen Anm. 47; Deutsche Briefe VII Bd. 10 S. 732-36. Die Competenz des vereinigten Landtags der preussischen

Monarchie Bd. 19 S. 481-93; Das deutsche Reich und seine Verfassung Bd. 21 S. 675-80 (90)

- 58) Histor.-Polit. Blätter Bd. 9 1842 I S. 62
- 59) Histor.-Polit. Blätter Bd. 21 1848 I S. 678-680
- 60) Hierzu: Nationen und Nationalität Bd. 19 S. 440-45
- 61) Etwa der Aufsatz: Ueber den Geist der Zerstörung und Erhaltung in unserer Zeit II Bd. 7 S. 129-154
- 62) Histor.-Polit. Blätter Bd. 21 1848 I S. 675
- 63) ebenda S. 337 ff
- 64) Hierzu M. Poll: "Edmund Jörgs Kampf ..." S. 14 ff
- 65) Ueber die Stellung der Katholiken zur gegenwärtigen deutschen Bewegung Bd. 21 S. 423-450 (vom 22. März)
- 66) Die Forderungen sind:
 - 1) Die freie Verkündigung der Lehre und der hierauf sowohl als auf Cultus und Disciplin bezüglichen Anordnungen. Hiernach hat das sog. "Placet" des Staates künftig zu unterbleiben, wie selbes, als eine Art Staatscensur, durch die Aufhebung dieser und die Einführung der Pressefreiheit, welche Allen jede Art der Veröffentlichung innerhalb der Schranken der Strafgesetze gestattet, ohnehin schon beseitigt seyn dürfte. Auch der freie Verkehr der kirchlichen Vorstände mit den Gläubigen, unter sich und mit ihrem Oberhaupte, gehört hierzu.
 - 2) Freiheit in der Ausübung des Cultus und in der Handhabung der kirchlichen Disciplin.
 - 3) Freies Vereinsrecht für religiöse und kirchliche, wie für andere politische, ökonomische, Wohltätigkeits-Zwecke. Auch hierbei können keine despotischen Ausnahmegesetze, sondern nur das gemeine Recht maßgebend bleiben.
 - 4) Freiheit von der Einwirkung der Staatsgewalt bei der Besetzung kirchlicher Aemter. Das bisherige fürstliche Patronats- und Präsentationsrecht kann von der gegenwärtigen, nicht mehr zur christlichen Kirche sich bekennenden Staatsgewalt natürlich auch nicht mehr ausgeübt werden.
 - 5) Freiheit des Unterrichts unter Zuweisung der bestehenden Unterrichtsstiftungen, nach Maßgabe der Stiftung, an die betreffenden Gemeinden und Religionsterie; freie Errichtung der Unterrichts- und Erziehungsanstalten und zunächst Beteiligung der Gemeinden und Bezirke. Die Staatsgewalt hat sich darauf zu beschränken, die Bedingungen zum Eintritt in den Staatsdienst zu bestimmen, ohne zugleich den Weg zur Erwerbung der erforderlichen Kenntnisse beschränkend festsetzen zu wollen.
 - 6) Freiheit in dem Erwerbe und der Verwaltung des kirchlichen und Stiftungsvermögens, dessen privatrechtliche Natur anzuerkennen ist, mit Beseitigung der Bevormundung und der Ausnahmegesetze bildenden Amorti-

sationsbestimmungen. Die vertragsmäßig für eingezogenes Kirchengut vom Staate übernommenen Renten sind nicht als Gehalte, sondern als eigenprivatrechtliche Schuld zu betrachten und möglichst durch die versprochenen Grundrenten zu sichern."

H.P.B. Bd. 22 S. 63/64,

67) zitiert Hist.-Polit. Bl. Bd. 22 S. 91

68) Hist.-Polit. Bl. Bd. 22 1848, II S. 87

69) R. Lempp: "Die Frage der Trennung ..." S. 85 f.: "Die Klerikalen in Frankfurt haben ihre wahren Absichten völlig verhüllt. Sie haben ... nur die Unabhängigkeit der Religionsgesellschaften gefordert und es unterlassen, das künftige Verhältnis der Kirche zum Staate irgendwie positiv zu bestimmen ...". Das trifft für die Hallerschüler nicht zu. Sie wollten die Kirche, und zwar die Evangelische wie die Katholische, finanziell unabhängig machen und bestimmten das Verhältnis zum Staat nach dem Körperschaftsrecht. Das von Lempp beobachtete Verhalten trifft auf die Anhänger Geissels zu. Sie gaben sich in Frankfurt nicht eindeutig, weil ihnen beides vorschwebte: Unabhängigkeit und Privilegierung der Kirche, wobei sie das zweite dachten, aber noch nicht sagten und damit das Verhältnis zum Staat zuletzt nicht klären konnten. Der Unterschied zwischen diesen beiden Gruppen liegt aber darin, daß es den Hallerianern, die seit 1838 den christlichen Paritäts- bzw. Ständestaat vor Augen hatten, um eine politische Konzeption geht, nämlich um eine Neuregelung des Verhältnisses des Staates zu allen Konfessionen und um eine Zurückdrängung bzw. Einschränkung der Staatsomnipotenz überhaupt; während die Geisselanhänger rein kirchlich-katholisch dachten. Darum erklären die Hist.-Polit. Blätter auch: Wir fordern "Freiheit, nicht bloß für uns, sondern für alle ... Freiheit ... ist nur da, wo Niemand, auch der Staat nicht, das Recht hat, regierend, befehlend oder sonst irgendwie belästigend und hemmend in eine Sphäre hineinzugreifen, die nicht die seine ist. Die Seele der Freiheit ist, daß der Grundsatz unantastbar fest und heilig dasteht; Niemand darf sich um Dinge kümmern, die ihn nichts angehen und jeder muß seinen Nächsten, - sei es ein einzelner Mensch oder eine moralische Person - in seiner Rechtssphäre, solange er diese nicht überschreitet, walten, hausen und schaffen lassen, wie es ihm gefällt. Heilig und unantastbar muß insbesondere und vor Allem die Kirche und die Familie seyn". Histor.-Polit. Blätter Bd. 22 S. 265. (Sperrung von uns).

70) Histor.-Polit. Blätter Bd. 21 1848 I S. 445 ff; Bd. 22 S. 307 ff

71) Hierzu F. Schnabel: Der Zusammenschluß ... S. 53-58

72) ebenda S. 90. Von Rom aus sind diese Bestrebungen allerdings sofort unterbunden worden, obgleich sie nicht gegen Rom gerichtet waren sondern

nur den Zweck hatten, die katholischen Bischöfe, die ja nun von der staatlichen Bevormundung frei geworden waren und ungehindert miteinander verkehren konnten, aus ihrer Vereinzelung zu einer deutschen National-synode mit dem Ziel der gemeinsamen Vertretung ihrer Interessen dem Staat gegenüber zusammenzuschließen.

73) Hist. -Polit. Blätter Bd. 23 1849, I S. 77

74) Die Vereinsstatuten Hist. -Polit. Bl. Bd. 22 S. 373-76

ZEITSCHRIFT FÜR PROTESTANTISMUS UND KIRCHE

- 1) Auf die Zeitschr. f. Prot. u. Kirche aufmerksam geworden zu sein, danke ich einem Hinweis von Herrn Professor D. Dr. W. Trillhaas in Göttingen.
- Zeitschr. f. Prot. u. Kirche Band 1 1838 S. 2: "So mag denn in diesem Sinne zuerst hinsichtlich des Namens unserer Zeitschrift bemerkt werden, daß wir uns bei unserm Streben im entschiedensten Gegensatz zu einer Kirche befinden, die nichts von Protestantismus, und zu einem Protestantismus, der nichts von der Kirche wissen will. Was den ersten Gegensatz betrifft, so ist er in einer solchen Weise entschieden und abgemacht, daß wir uns aufrichtigst nur danach sehnen, die alte Fehde, an deren gewaltigen Zuckungen Deutschland länger denn zwei Jahrhunderte blutete, nicht wieder aufnehmen zu müssen. Indessen sind die Aussichten für die Erfüllung dieses Wunsches in der Gegenwart trüber geworden, als man noch vor Kurzem denken sollte. Will man Kampf, so werden wir nicht scheuen, unser gutes Recht zu wahren, damit zufrieden, daß wir nicht angreifende, sondern Angegriffene sind."
- 2) Zeitschr. f. Prot. u. Kirche Band 4 1840, I S. 95 (Sperrungen im Text); auch 1838 S. 8 ff.
- 3) Zeitschr. f. Prot. u. Kirche Band 1 1838 S. 128
- 4) ebenda S. 127
- 5) ebenda S. 3; 5
- 6) ebenda S. 3 Anmerkung
- 7) Zeitschr. f. Prot. u. Kirche Band 1 S. 10 ff; S. 127; 1848, II. S. 214 ff.
- 8) Zeitschr. f. Prot. u. Kirche Band 1 1838 S. 127
- 9) Hierzu die Aufsätze; Ueber das Verhältniß zwischen Staat und Kirche, Neue Folge Band 4 1842, II S. 289-327; Band 5 S. 187-229; Band 6 S. 89-149. Zeitglossen Neue Folge Band 14 1847, II S. 118-124. Der Protestantismus und das politische Leben NF. Band 16 1848, II S. 220-231.
- 10) Neue Folge Band 16 1848, II S. 224 s. dort den ganzen Zusammenhang 1847, II S. 119 ff.

- 11) Neue Folge Band 14 1847, II S. 120
- 12) ebenda S. 120/21
- 13) Neue Folge Band 6 1843, II S. 107: "Durch die Reformation und die in Folge derselben eingetretenen neueren Entwicklungen ist nun freilich das Papsttum genötigt worden, dieses tyrannische Hinübergreifen in das gute Recht des Staates bedeutend einzuziehen; aber das gibt uns noch kein Recht zu der Annahme daß die Tendenz selbst verschwunden sey. Man versteht gewiß an keinem Orte die Kunst, sich in die Zeiten und Umstände zu schicken, besser, wie zu Rom; sieht man ein, daß unter den obwaltenden Verhältnissen gewisse Ansprüche doch nicht würden geltend zu machen seyn, so ist man klug genug, sie für den Augenblick fallen zu lassen oder nur ganz insgeheim auf ihre Verwirklichung hinarbeiten. Aber wer darum glauben wollte, Rom hätte je einen einmal gemachten Anspruch vergessen, oder zurückgenommen, der würde sich sehr irren."
- 14) Hierzu der Aufsatz: Kirchliche Zustände Band 4 1840, I S. 89-96
- 15) Neue Folge Band 4, 1842 II S. 291 ff. u. Bd. 5, 1843 I S. 188-205
- 16) Der Katholizismus "vertritt hier ein Element der Wahrheit und legt ein gutes Zeugnis ab." Neue Folge Band 16 1848, II S. 224.
- 17) Neue Folge Band 16 1848, II S. 226 ff; Band 6 1843, II S. 104/5:
 "Nur das müssen wir entschieden leugnen, daß dieses Uebergreifen der Staatsgewalt in das Gebiet der Kirche im Wesen der Reformation und des Protestantismus selbst bedingt wäre. Im Gegenteil, gerade die Reformation hat den Begriff der Kirche in ihrer Unbemengetheit mit dem Staate erst wieder recht zum Bewußtseyn gebracht, und gewiß gehört es durchaus zu ihrem Wesen, nicht nur für den Staat, sondern auch für die Kirche die nöthige Freiheit und Selbständigkeit in Anspruch zu nehmen. Auf dieses nothwendige Gegebenseyn in der Idee des Protestantismus, deren Verwirklichung wir als Gottes Werk ansehen dürfen, gründen wir denn auch vornämlich unsere Hoffnung der Befreiung von der Knechtschaft des Staates, in welcher jetzt noch die Kirche seufzt; und es kann uns durchaus nicht in der Zuversicht dieser frohen Aussicht irre machen, wenn wir auch jetzt noch weder das Wann noch das Wie ihrer Verwirklichung anzugeben wissen."
- 18) Neue Folge Band 6 1843, II S. 125-149
- 19) "Beide, sowohl Staat als Kirche sind ... von Gott gewollte und gesetzte Formen des Menschenlebens, in die er die Totalität des menschlichen Geschlechts hinein gebildet hat und noch fortwährend hineinbildet. Jede dieser Formen aber ist zu einem eigenthümlichen Zweck geordnet, nämlich der Staat, damit der Begriff des Rechts, die Kirche aber damit die Idee der Heiligkeit... realisiert werde. Das ist die relative Selbständigkeit des Staates und der Kirche. Aber daraus, daß die eine

selbige Menschheit von dem einen selbigen Gott beiden Formen eingebildet ist, daß es als die bestimmte Absicht, der erklärte Wille Gottes, der Zweck seiner Menschheits-Erziehung und Führung muß angesehen werden, daß unser ganzes Geschlecht während dieser Zeit seines irdischen Werdens sowohl einem ordentlichen Staate, als der christlichen Kirche angehöre, folgt auch schon, daß Staat und Kirche sich nicht nur nicht widersprechen, sondern auch nicht absolut ausschließen können. Denn wie Gott Einer ist, so bildet auch alles, was er will und wirkt, eine große Einheit." NF. Bd. 6 1843 II S. 91. - NF Bd. 5 1843 I S. 217 f. heißt es, daß ein "gewisses Freundschaftsverhältnis zwischen Kirche und Staat bestehen" soll. Näher und ausführlich ist es dann beschrieben Bd. 6 S. 93-149.

- 20) Im ersten Aufsatz, der sich mit der neuen Lage befaßt, "Welche Zeit ist's in der Kirche?" 1848 I S. 312 ff. besonders 316 f.; deutlicher noch der zweite Aufsatz in dieser Sache "Kirchliche Aussichten" ebd. S. 367 ff. Dort S. 371: "Nachdem sich einmal der Polizeistaat in ein Volksgemeinwesen umgewandelt hat, so ist dem Christenthum nichts damit gedient, daß man für das Verhältnis von Staat und Kirche so viel wie möglich von erstem beibehalte. Nein, klar, vollständig geschehe die Durchführung der neuen Ordnung der Dinge auch für die kirchlichen Verhältnisse! Sonst wird die Befreiung, welche auf staatlichem Gebiete eingetreten ist, auf dem religiösen unheilvolle und unheilbringende Knechtschaft zur Folge haben."
- 21) Neue Folge Band 15 1848 I S. 323-325
- 22) ebenda S. 316 f.; 1848 II S. 68
- 23) Neue Folge Band 16, 1848 II S. 66; 68; 69; 70. Ebenso S. 228-231.
- 24) ebenda S. 229
- 25) Neue Folge Band 17, 1849 I S. 150; S. 19. Ueberhaupt der Aufsatz "Ueber den landesherrlichen Episkopat der protestantischen Kirche Deutschlands."

ZEITBLATT FÜR DIE ANGELEGENHEITEN DER LUTHERISCHEN KIRCHE

- 1) M. Schmidt: "Gotteswort und Fremdlingschaft ..." S. 92 ff.
- 2) "Die Bedürfnisse und Wünsche der protestantischen Kirche im Vaterland", 1832, Petrus Antwort auf die Veränderungen infolge der 30er Revolution und "Die Mission und die Kirche", 1841.
- 3) "Bei dieser Lage der Dinge ist es nun durch sich selbst klar, daß die Kirche auf eine größere Selbständigkeit bedacht sein muß. Sie hat bisher, viel-

leicht mehr als für ihre Natur und ihre Aufgabe in der Welt gut war, in den Ordnungen und Einrichtungen des Staates ihren Bestand und Halt gehabt; sie hat sich vollständig daran gewöhnt, daß ihre oberste Leitung von der Regierung des Staates besorgt, daß gewisse kirchliche Handlungen von weltlichen Beamten wahrgenommen wurden ..." Zeitbl. Bd. 1 S. 20. Im Vergleich zu den Erlangern oder Münchnern ist diese Kritik am Staatskirchentum sehr gemäßigt.

- 4) Siehe hierzu noch einmal Zeitschrift für Prot. u. Kirche, Anmerkung 19.
- 5) Zeitbl. Bd. 1 S. 172
- 6) M. Schmidt "Gotteswort und Fremdlingschaft ..." S. 97 u. ö.
- 7) Hierzu der Aufsatz "Der Beruf der Kirche in der Politik" Bd. 1 S. 169-173.
- 8) "Denn bis jetzt hat noch kein Volk in der Geschichte einen Bestand, geschweige eine Größe und Bedeutung gehabt, das ohne eine öffentliche, gemeinsame Religion, ohne eine Volksreligion, also ohne eine Kirche oder kirchenartige Einrichtung gewesen wäre. Diese alten Europäischen Völker jetzt unchristlich oder unkirchlich zu machen, kann nur die Folge haben, daß sie in sich selbst zerfallen. Denn Geist, Herz, Gewissen sind die Seele, das eigentlich Bindende, innerlich Verfassende der Völker und die Religion, die darin ihren Sitz hat, muß entweder völlig ersterben, oder sie wird ihren Einfluß auch auf das öffentliche, staatliche Volksleben wieder fordern. Man berufe sich doch nicht auf Amerika; in Amerika ist noch kein Volk, d. i. ein durch gleiches Blut und gleichen Glauben geeinigter und durch gleiche Einrichtungen gegliederter Körper, es wird dort erst eins, die Geburt währet noch fort ..." Bd. 1 S. 20.
- 9) Zeitblatt Bd. 2 1849 S. 107
- 10) Zeitblatt Bd. 1 S. 170
- 11) ebenda 172: "Die Kirche hat jetzt die Aufgabe, das zu schützen, zu pflegen und zu erhalten, was in der Politik zerstört zu werden in Gefahr steht. Sie kann und soll den heilsamen, ja nothwendigen Zusammenhang der Geschichte unseres Volkes, das Heute mit dem Gestern, der Gegenwart mit der Vergangenheit, diese Bedingung aller gesunden Lebensentwicklung, erhalten, ... Sie, die Kirche, hat nicht müde zu werden in dem Herzen ihrer Glieder die Wahrheit "daß alle Obrigkeit eine Ordnung Gottes ist" lebendig zu erhalten, dieser Wahrheit die Achtung und Anerkennung zu schaffen selbst unter einer gottlosen Obrigkeit und wider deren eigenen Willen, und so an ihrem Theile der Staatsordnung die Heiligkeit zu bewahren, es sei gleich bei Millionen oder bei Zehnen oder bei Zweien." Bd. 1 S. 172
- 12) Siehe hier zum Ganzen Band 1, Seite 2 ff.; S. 21-24; Band 2, 1849 S. 108 f.

- 13) "Aber eben weil dies ein Verhältnis des beweglichen und dazu von der Sünde gestörten Lebens ist, läßt es sich nicht nach allgemeinen Grundsätzen und äußerlichen Formen einmal für allemal feststellen; es wird hier immer Gefahren, Schwierigkeiten und Kämpfe zu bestehen geben, in denen die beiden Mächte des Lebens das rechte Verhältnis suchen, und hat z.B. die gegenwärtige Zeit jene Grundsätze gerichtet nach denen bisher die Kirche von dem Staate fast verschlungen war und, seinen Zwecken dienstbar, nur noch von seinen Gnaden lebte, so wird die Folgezeit eben sowohl den Grundsatz der Emanzipation richten, den Grundsatz, nach welchem die bürgerliche Ordnung eines Volkes sich in ihren Gesetzen und Einrichtungen auf das kirchliche Leben und Wesen desselben Volkes gar nicht beziehen sondern beides in gänzlicher Unabhängigkeit von einander bestehen soll." Band 1. Seite 169.
- 14) Zeitblatt Band 1, Seite 19
- 15) Daß Petri dabei wesentliche Gedanken Luthers richtig aufgenommen hat, findet sich bestätigt durch die Schrift von F. Lau "Das Heil des Volkes und das Evangelium. Geistlicher und leiblicher Segen ... " Lau geht hier, er schreibt 1937, in der Zeit der Auseinandersetzung mit den "Deutschen Christen", an Hand der Lutherquellen der Frage nach, ob das Evangelium und das äußere Heil und Wohl des (deutschen) Volkes miteinander in Beziehung stehen und bejaht sie von Luther her. Lau legt Gewicht darauf, daß nach Luther die Kirche - nicht als Volksordnung - aber als Gottesordnung mit den anderen Ordnungen (drei Stände) in einem engen Zusammenhang steht und daß das Ineinander dieser Ordnungen sich wie das Ineinander von geistlichem und leiblichem Segen verhält, den Gott einem Volk geben will. Insofern gehört auch das Landeskirchentum nach Lau "nicht nur in Luthers Kirchenpolitik, sondern auch in seine Theologie" (S. 20). -

ALLGEMEINE KIRCHENZEITUNG

- 1) In der Allgemeinen Kirchenzeitung ist verschiedentlich (1840 Sp. 857 ff; 1843 Sp. 1495/96; 1848 Sp. Sp. 1540 ff) der Versuch unternommen worden, den theologischen Standort des Rationalismus innerhalb der protestantischen Theologie zu bestimmen. Ein Mitarbeiter tat das, indem er die theologischen Strömungen mit den politischen parallelisierte. Sein Schema sieht so aus:

Politisch

- 1) Der Republikaner bzw.
politisch Radikale.
Sein Kennzeichen:
Der Umsturz.

- 2) Der Constitutionelle.
Sein Kennzeichen:
Zeitgemäßer Fortschritt.

- 3) Der Conservative.
Sein Kennzeichen:
Möglichstes Festhalten
des Ererbten und Bestehenden.

Theologisch:

Der Freigeist bzw. Ultrarationalist.
Kennzeichen: ... "Umsturz des biblischen Christenthums, Mythisierung desselben, die Aufrichtung eines subjektiven Glaubens mit gänzlicher Mißachtung des biblischen Elementes ..." 1848 Sp. 1540.
Vertreter etwa: Bruno Bauer, David Friedrich Strauß, Ludwig Feuerbach.

Der Biblische Rationalist; Kennzeichen: ... "nur auf dem ethischen Grunde des Christenthums fußend, verbindet er die freie Rede und besonnene Kritik, um das auszuschneiden, was nur für eine bestimmte Zeit als Geist und Wesen des Christenthums gelten kann, nur als Product der geistigen Entwicklung nach der wissenschaftlichen und rationalen Bildung einer gewissen Zeit sich kund gibt. Nicht die symbolischen Bücher, die er als Denkmäler und Zeugnisse des christlichen Glaubens der Reformationzeit ehrt und würdigt, sondern allein die biblischen Urkunden, die ihm den Geist und die Wahrheit des geoffenbarten Christenthums erschließen, sind sein Wahrzeichen, sie allein sind seine Constitution für die Kirche".

Der Supernaturalist. Kennzeichen: "Er stellt sich zwischen den streng Orthodoxen und den biblischen Rationalisten, sein Princip ist die möglichste Erhaltung des Gesamtinhaltes der symbolischen Bücher, den er durch Ausdeutungen in den wesentlichsten Theilen zu begründen, mit den biblischen Urkunden selbst rational und wissenschaftlich zu vereinbaren und dadurch annehmbar zu machen sich bemüht. Dadurch kommt er freilich mit sich selbst in Conflict..." Vertreter etwa Hengstenberg.

4) Der Reactionär.

Sein Kennzeichen:

"... er ist ein politischer Schwärmer wie der Republikaner, nur in entgegengesetzter Weise. Sein Princip ist, daß die staatliche Entwicklung in der bereits vergangenen Zeit zum Abschlusse gekommen sei."

Der Orthodoxe - Lutheraner oder Katholik. Kennzeichen: Fortschrittsfeindlichkeit. Für den Lutheraner: ... "Sein Princip ist die Orthodoxie des 16. Jahrhunderts, für die er schwärmt, weil er meint, daß nur sie, nicht das objektive Christenthum "im Geist und in der Wahrheit", allein historisch als Recht bestehe. Die symbolischen Bücher sind sein Wahrzeichen. Für ihn gibt es keine Fortbildung des Menschengeschlechts durch das Christenthum, ... er hat das Hierarchenthum in Staat und Kirche vom Römerthume adoptirt."

2) Allgem. Kirchenzeitung 1841, Sp. 29; 1840 Sp. 862; 1838 Sp. 121.

3) "Eine Offenbarung daher, die nur absolute Wahrheiten geben wollte ohne Beziehung auf die Fassungskräfte der Menschen, würde nicht begriffen und also überflüssig sein. Da nun aber die Offenbarung für Menschen gegeben wird, nicht nur um von ihnen verstanden, sondern auch um von ihnen als Wahrheit geglaubt zu werden, so muß sie nothwendig auf den Standpunkt der Weltwissenschaft ihres Zeitalters oder Volkes, also auf die relative Wahrheit mehr oder weniger eingehen, weil sie sonst zurückgestoßen werden würde. Die Offenbarung daher, wie sie in der Relation der Empfänger erscheint, muß immer auch eine weltwissenschaftliche oder zeitliche Seite haben, die nicht unveränderlich, nicht absolute sondern nur relative Wahrheit sein kann". Bretschneider 1838 Sp. 825/6 cf. 129 ff

4) Allgemeine Kirchenzeitung 1838 Sp. 129

5) Allgemeine Kirchenzeitung 1838 Sp. 131

6) Allgemeine Kirchenzeitung 1841 Sp. 29

7) Allgemeine Kirchenzeitung 1846 Sp. 846

8) Allgemeine Kirchenzeitung 1841 Sp. 29/30

9) "... sondern das wird immer mehr geschehen, daß beide Theile sich in christlicher Liebe vertragen lernen und endlich mehr und mehr in einem Dritten zusammen kommen werden, nämlich in der religiösen Wahrheit. Die Grundlage dazu ist in den beiden Kirchen in dem Christlichen, das ihnen gemein ist, enthalten. Dieses Dritte, in welchem endlich beide Kirchen aufgehen dürften, ist aber weder die katholische Kirche mit ihren Tridentiner Beschlüssen, noch die evangelische mit ihren zahlreichen symbolischen Büchern, sondern eine neue Gestaltung, welche die göttliche Vorsehung durch den Geist der Wahrheit ins Leben rufen wird. Der

Wahrheit aber widersteht Nichts auf die Dauer. Gegen sie vermögen keine Concilienbeschlüsse, keine symbolischen Bücher, keine Religionseide Etwas". 1838 Sp. 118 (Bretschneider).

- 10) "Er" (sc. der christliche Rationalismus) ist auch die naturgemäße und darum nothwendige Fortbildung des Protestantismus, und diejenige Denkart, welche allein das Bedürfnis der Zeit befriedigt, und welcher die Zukunft gehört. - Er ist auch die einzige denkbare Versöhnung des alten Kirchenhaders der christlichen Parteien. Er ist es, der die religiösen Ideen als das Wesentliche aller Offenbarung aufstellte, also auch als den Mittelpunkt, um welchen sich doch allmählich alle christlichen Kirchen sammeln müssen. Er stellt einen Primat auf, der nicht nur wahrhaft katholisch, d. i. allgemein, sondern auch göttlich ist; nicht einen persönlichen Primas zu Rom, auch nicht einen symbolischen Primas, dem man sich durch widersinnige Religionseide zu verpflichten habe; sondern die von Gott selbst gegebene Urwahrheit, zu deren Autorität es keiner Eide und Unterwerfungsformeln bedarf. Er allein hat eine allgemeingültige, von Allen anzuerkennende Tradition, nicht die formulierte Dogmatik früherer Kirchenlehrer oder symbolischer Bücher, sondern die von Gott selbst gegebene Vernunft - und Erfahrungswissenschaft der ganzen christlichen Welt. In ihm, dem christlichen Rationalismus, liegt daher auch die Möglichkeit einer Versöhnung zwischen dem protestantischen und dem römischen Princip. Er bedient sich beider Principien. Indem er die geschichtliche Offenbarung in der Bibel sucht, und aus derselben schöpft, genügt er dem protestantischen Princip. Insofern er aber die in dem Wesen der menschlichen Vernunft und in der fortschreitenden Erkenntnis der Welt geschehene und fortgehende Offenbarung zum Beurtheilungsprincip der Bibel erhebt, folgt er dem katholischen Princip der Tradition, nur daß er diese nicht in Concilienbeschlüssen, sondern in den immer wechselnden Resultaten der Weltwissenschaft sucht. So ist der Rationalismus der einzige mögliche Mittelpunkt, um den endlich die christlichen Kirchen sich sammeln müssen, wenn sie nicht im starren Verhalten ihrer Einseitigkeiten untergehen, oder in ewiger Zwietracht sich auflösen sollen." (Bretschneider) 1840 Sp. 862/63.
- 11) Es wird damit auch deutlich geworden sein, daß das, was in den Histor. - Polit. Blättern im Hinblick auf den Protestantismus Verfall und Selbstauflösung, Entfernung von den noch christlichen Elementen der Reformation, genannt wird, bei Bretschneider Entwicklung und Fortschritt ist, den es gegen die klerikal-politische Reaktion im Katholizismus und Protestantismus prinzipiell zu vertreten gilt. Es kann dabei aber angeinerkt werden, daß die Allgemeine Kirchenzeitung den strengen lutherischen Konfessionalismus, etwa Harleß', nicht so scharf angreift wie die Hengstenbergische Orthodoxie. Die Zeitschrift für Prot. und Kirche wird kaum erwähnt. Man ist natürlich nicht mit ihrer Richtung einverstanden. Aber was man

an Hengstenberg besonders ablehnt und was die Veranlassung ist, ihn mit dem politischen Katholizismus zusammenzustellen, ist die Verbindung von theologischer und politischer Reaktion. Die hat der bayerisch-lutherische Konfessionalismus nicht. Er ist, gerade weil er sich wieder auf Kirche und Bekenntnis besinnt, politisch gemäßigt "fortschrittlich".

- 12) Allgemeine Kirchenzeitung 1838 Sp. 851/52
- 13) In dieser Schrift sind besonders drei Abschnitte wichtig: "Der Thron und der katholische Altar"; "Der protestantische Supernaturalismus und der Thron" und "Die wissenschaftliche Theologie und die Revolution".
- 14) Allgemeine Kirchenzeitung 1838 Sp. 852/53
- 15) Allgemeine Kirchenzeitung 1838 Sp. 120
- 16) Hierzu der Aufsatz Bretschneiders: "Kirche und Staat, Offenbarung und Weltwissenschaft; oder über die Befugnisse des Staates gegenüber einer auf Offenbarung ruhenden Kirche". 1838 Sp. 821 ff.
- 17) So etwa der Aufsatz: "Wie nothwendig und leicht ausführbar es sei, die ganze protestantische Kirche Deutschlands durch eine gleichmäßige Verfassung zu einem Ganzen zu verbinden". 1844 Sp. 297 ff; auch 281.
- 18) Allgemeine Kirchenzeitung 1841 Sp. 1415 ff.
- 19) Allgemeine Kirchenzeitung 1841 Sp. 1418/19.

DIE EVANGELISCHE KIRCHENZEITUNG

- 1) Zum Entwicklungsgang Hengstenbergs und zum Mitarbeiterkreis der Ev. Kirchenzeitung s.E. Amelung: "Die demokratischen Bewegungen ..." S. 10 ff.
- 2) Evang. Kirchenzeitung 1838 Sp. 310: "Vergleicht man nun näher die Römische mit der rationalistischen Lehre, beide in ihrer Beschränkung auf sich selbst betrachtet, so ist die erstere allerdings der letzteren insofern unbedingt vorzuziehen, als diese alles eigenthümlich christlichen Gehaltes entledigt erscheint, jene aber denjenigen Gemüthern, welche den Herrn suchen, noch einen großen Reichthum christlicher Grundwahrheiten darbietet, vermittelt deren sie, ungeachtet ihrer Entstellungen, aus Gnaden bewahrt werden können zur Seligkeit..."
- 3) Ev. Kirchenzeitung 1844 Sp. 209: "Nun sind aber seit dem vorigen Jahrhundert andere Gegensätze aufgekommen, als die waren, welche die Kirche im sechzehnten trennten. Römisch-Katholische und Evangelische Christen haben gemeinschaftlich den Grund des Glaubens angegriffen, über welchen man in den Kämpfen der Reformation einig war. Romanisten und Protestanten, Voltaire und Bruno Bauer reichen sich die Hand, die bei-

den Kirchen gleich heiligen Fundamentallehren des Christenthums zu läugnen. Diese Gegensätze gehen tiefer, verwunden die Einheit tödtlicher, als die der Reformationszeit. Wir müssen anerkennen, daß Fenelon, Graf Friedrich Leopold Stolberg, Sailer nicht bloß mehr katholisch, sondern auch mehr evangelisch, beides im kirchlichen Sinne sind, als Nocolai, Röhr, Bretschneider, David Schulz. Wir würden sonst nicht, wie es evangelischen Christen gebührt, geistliche Sachen geistlich richten. Wir würden, als ob wir Romanisten waren, die äußere Kirchengemeinschaft höher achten, als die innere, als die Gemeinschaft des Glaubens." cf. Sp. 210 ff; 1845 Sp. 2 ff; 1847 Sp. 549 f; "Indessen ist schon an sich zwischen den beiden Confessionen das Gemeinsame immerhin viel bedeutender als das Entgegengesetzte ..." 1847 Sp. 677; auch 1838 Sp. 332 f; 1848 Sp. 762.

- 4) Ev. Kirchenzeitung 1840 Sp. 747
- 5) Ev. Kirchenzeitung 1838 Sp. 389
- 6) Ev. Kirchenzeitung 1838 Sp. 54; 1845 Sp. 6, 1, 11.
- 7) Ev. Kirchenzeitung 1845 Sp. 45 u. 2: "Christum zu verkennen, wo er gegenwärtig, ist immer bedenklich, am gefährlichsten aber dann, wenn die Verhältnisse der Zeit die Erkenntnis so erleichtern, daß man mit Gewalt die Augen verschließen muß, um sich ihrer zu erwehren."
- 8) Ev. Kirchenzeitung 1845 Sp. 155.
- 9) Ev. Kirchenzeitung 1845 Sp. 1-16
- 10) ebenda Sp. 9 ff.
- 11) Ev. Kirchenzeitung 1838 Sp. 388
- 12) Ev. Kirchenzeitung 1845 Sp. 11
- 13) Ev. Kirchenzeitung 1838 Sp. 311 f; 1843 Sp. 422 f.
- 14) Ev. Kirchenzeitung 1842 Sp. 282; zu Pius IX auch 1849 Sp. 377 ff, 389 ff.
- 15) Ev. Kirchenzeitung 1838 Sp. 311 f.
- 16) Ev. Kirchenzeitung 1843 Sp. 422; 1838 Sp. 311; 1848 Sp. 278 ff.
- 17) Zur Drei-Stände-Lehre 1840 Sp. 445/6; 1843 Sp. 410; 1848 Sp. 279 ff. Besonders der Aufsatz: Über das Verhältniß der Kirche zum Staate 1840 Sp. 440-44
- 18) Ev. Kirchenzeitung 1840 Sp. 445 u. 446
- 19) Ev. Kirchenzeitung 1849 Sp. 377
- 20) Ev. Kirchenzeitung 1845 Sp. 156/7; 658 ff.
- 21) Ev. Kirchenzeitung 1845 Sp. 55
- 22) Der König von Bayern führt deshalb das Bischofsamt in der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche nicht zurecht. Die Niederlegung seines Bischofsamtes wird von der Ev. KZ befürwortet. 1844 Sp. 228/29
- 23) Ev. Kirchenzeitung 1843 Sp. 715; 1838 Sp. 308

- 24) Ev. Kirchenzeitung 1842 Sp. 199
- 25) Ev. Kirchenzeitung 1838 Sp. 54; 329; 1843 Sp. 715
- 26) Ev. Kirchenzeitung 1843 Sp. 712; 718; 1838 Sp. 330
- 27) Ev. Kirchenzeitung 1847 Sp. 545 ff.
- 28) Ev. Kirchenzeitung 1848 Sp. 33/34
- 29) Ev. Kirchenzeitung 1847 Sp. 678 (Stahl)
- 30) Zum englischen System 1847 Sp. 680 f; vorher schon 1838 Sp. 54 f.
- 31) Ev. Kirchenzeitung 1848 Sp. 764
- 32) Ev. Kirchenzeitung 1849 Sp. 379; 583. Zur Auseinandersetzung mit den Hist.-Polit. Blättern 1848 Sp. 761-766; 1849 Sp. 344-347; 391-392; 449-453.
- 33) Ev. Kirchenzeitung 1848 Sp. 764
- 34) Ev. Kirchenzeitung 1849 Sp. 540; 369/70
- 35) ebenda Sp. 452
- 36) ebenda Sp. 583
- 37) ebenda Sp. 453; 629; "Gebe Gott, daß uns das Beispiel der Katholischen Kirche und die ungeheure Noth dieser gottlosen Zeit gründlich die Augen öffne und uns in rechter kirchlicher Einheit zusammenführe zu muthigem Zeugniß, zum Heil unserer Seele und zum Segen der Welt und unseres Vaterlandes... Es handelt sich in diesem Augenblick in furchtbar offener und ernster Weise um Christenthum und Antichristenthum; und der Kampf zwischen beiden wird durchgekämpft auf mancherlei Punkten. Hier nun ist es, wo gläubige Protestanten und Katholiken von gleichem Interesse bewegt, sich zunächst die Hand werden zu reichen haben, und dies ist zugleich die einzig wirkliche Anbahnung einer im Übrigen in Gottes Hand stehenden, dereinstigen völligen Einheit beider, wenn sie überhaupt einmal wirklich wird." Im Vorwort vom Jahre 1848 hatte Hengstenberg die Vertreter des konservativen Katholizismus im preußischen Landtag als Kämpfer für die gemeinsame christliche Sache bezeichnet. Er fährt dort aber fort (Sp. 34) "damit von katholischer Seite das rechte Entgegenkommen stattfinde, damit die falsche äußerliche Katholicität mehr und mehr der wahren innerlichen weiche, in der freilich auch wir noch gar sehr zu wachsen haben, werden allerdings noch große Demüthigungen über die Katholische Kirche ergehen müssen, der, wie noch zuletzt die Cölner Angelegenheit und das Abelsche Ministerium gezeigt hat, nichts verderblicher ist als der äußere Succesß."
- 38) Ev. Kirchenzeitung 1849 Sp. 253
- 39) Von katholischer Seite liegt in dem 5-bändigen Werk von Karl Bachem "Vorgeschichte, Geschichte und Politik der Zentrumsparthei" Köln 1927 - 1929, bereits eine große Arbeit vor, die für die Herausarbeitung des grundsätzlichen Verständnisses von Politik, ihren Aufgaben usw. im politischen Katholizismus in jedem Falle Berücksichtigung finden müßte.

LITERATURVERZEICHNIS

Quellen

- Allgemeine Kirchen-Zeitung. Ein Archiv für die neueste Geschichte und Statistik der christlichen Kirche nebst einer kirchenhistorischen und Kirchenrechtlichen Urkundensammlung. Begründet von Ernst Zimmermann, fortgesetzt von Karl Gottlieb Bretschneider und Georg Zimmermann, später von Karl Zimmermann und Heinrich Palmer. Darmstadt 1822 ff. Hier ab 1838 ff.
- Historisch-Politische Blätter für das katholische Deutschland. Herausgegeben von George Philips und Guido Görres. München 1838 ff.
- Evangelisch Kirchen=Zeitung. Herausgegeben von Ernst Wilhelm Hengstenberg. Berlin 1827 ff. Hier ab 1838 ff.
- Zeitblatt für die Angelegenheiten der lutherischen Kirche. Herausgegeben von Ludwig Adolf Petri. Hannover 1848 ff.
- Zeitschrift für Protestantismus und Kirche. Herausgegeben von Adolph Harleß, Erlangen 1838 ff., ab 1840 als Neue Folge erschienen, von 1846 an unter Mitherausgabe von J. W. Fr. Höfling, Gottfried Thomasius, J. Chr. K. Hofmann.

Literatur

- Amelung, Eberhard: Die demokratischen Bewegungen des Jahres 1848 im Urteil der protestantischen Theologie. Diss. Marburg 1954.
- Bachem, Karl: Vorgeschichte, Geschichte und Politik der Zentrums-partei. 5 Bände. Köln 1927-29.
- Baxa, Jakob: Gesellschaft und Staat im Spiegel deutscher Romantik. Jena 1924.
- ders.: Einführung in die romantische Staatswissenschaft, Jena 1931.
- Bergsträßer, Ludwig: Der politische Katholizismus. Dokumente seiner Entwicklung. München 1921.
- ders.: Geschichte der politischen Parteien in Deutschland. Mannheim, Berlin, Leipzig 1928.

- Bergsträßer, Ludwig: Studien zur Vorgeschichte der Zentrumspartei. In: Wahls Beiträge zur Parteigeschichte Bd. 1 Tübingen 1910.
- Beyer, Hermann Wolfgang: Die Geschichte des Gustav-Adolph-Vereins in ihren kirchen- und geistesgeschichtlichen Zusammenhängen. Göttingen 1932.
- Borinski, Friedrich: Joseph Görres und die deutsche Parteibildung. In: Leipziger rechtswissenschaftliche Studien, herausgegeben von der Juristenfakultät Heft 30 Berlin 1927.
- Borodajkewycz, Taras v.: Deutscher Geist und Katholizismus im 19. Jahrhundert. Am Entwicklungsgang Constantin von Höflers dargestellt. In: Deutsche Geistesgeschichte in Einzeldarstellungen, herausgg. v.V. Redlich, Bd. 1, Salzburg-Leipzig 1935.
- Bretschneider, Karl Gottlieb: Die Theologie und die Revolution oder: die theologischen Richtungen unserer Zeit in ihrem Einflusse auf den politischen und sittlichen Zustand der Völker. Leipzig 1835.
- Brunner von Auw, Josef: Die Literaturkritik in den Historisch-Politischen Blättern 1838-1923. Ein Beitrag zur Geschichte des Verhältnisses der deutschen Katholiken zur nationalen Kultur. Phil. Diss. Freiburg/Schweiz 1935. Auch in Freiburger Forschungen zur Kunst- und Literaturgeschichte Bd. 3.
- Cramer, Valmar: Bücherkunde zur Geschichte der katholischen Bewegung in Deutschland im 19. Jahrhundert. In: Apologetische Tagesfragen Heft 16. M.-Gladbach 1914.
- Gablentz, Otto Heinrich v.d.: Die politischen Theorien seit der französischen Revolution. Köln-Opladen 1957.
- Görres, Joseph: Deutschland und die Revolution. In: Bücherei für Politik und Geschichte des Drei Masken Verlages. Deutscher Staatsgedanke, erste Reihe Bd. XI, Görres Bd. 2 München 1921.
- Haller, Carl Ludwig v.: Restauration der Staatswissenschaft. Winterthur 1816 - 1825. 6 Bände.

- Heckel, Theodor: Adolf von Harleß. Theologie und Kirchenpolitik eines lutherischen Bischofs in Bayern. München 1933.
- Hirsch, Emanuel: Geschichte der neuern evangelischen Theologie. Band 5 Gütersloh 1954.
- Huemer, Karl: Der ständische Gedanke in der katholisch-sozialen Literatur des 19. Jahrhunderts. Diss. Würzburg 1927.
- Kapfinger, Hans: Der Eoskreis 1828-1832. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des politischen Katholizismus in Deutschland. München 1928.
- Lau, Franz: Das Heil des Volkes und das Evangelium. Geistlicher und leiblicher Segen. Ein Beitrag zu dem Thema: Luther und die Gegenwart. In: Theologia militans. Herausgg. v.M. Doerne in Verbindung mit P. Althaus, W. Elert, A. Koeberle. Nr. 13. Leipzig 1937.
- Lempp, Richard: Die Frage der Trennung von Kirche und Staat im Frankfurter Parlament. In: Beiträge zur Parteigeschichte, herausgg. v.A. Wahl. Bd. 7 Tübingen 1913.
- Loewenich, Walter v.: Der moderne Katholizismus. Erscheinung und Probleme. 2. Auflage 1956.
- ders.: Luther und der Neuprotestantismus. Witten 1963.
- Löffler, Klemens: Geschichte der katholischen Presse Deutschlands. In: Soziale Tagesfragen Heft 50, herausgegeben vom Volksverein für das katholische Deutschland.
- Mulert, Hermann - Schott, Erdmann: Konfessionskunde. In: Sammlung Töpelmann erste Reihe Bd. 5 3. Aufl. Berlin 1956.
- Niedermayer, Andreas: Die katholische Presse Deutschlands. 3. Auflage 1861.
- Pesch, Rudolf: Die kirchlich - politische Presse im Rheinland vor 1848. In: Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte der katholischen Akademie in Bayern, Reihe B 2, München, 1965.
- Peters, Frieda: Carl Ernst Jarckes Staatsauffassung und ihre geistigen Quellen. Diss. Köln 1924.
- Pfundtner, Fritz: Die Münchner politische Presse im Revolutionsjahr 1848. Würzburg 1939. Zugl. Diss. München.

- Poll, Maria: Edmund Jörgs Kampf für eine christliche und groß-deutsche Volks- und Staatsordnung. Paderborn 1936.
- Rhein, Franz: Zehn Jahre Historisch-Politische Blätter 1838-1848. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Zentrums. Diss. Bonn 1916.
- Rosenthal, David August: Convertitenbilder aus dem 19. Jahrhundert. Schaffhausen 1871.
- Schmidt, Martin: Gottes Wort und Fremdlingschaft. Die Kirche vor dem Auswanderungsproblem des 19. Jahrhunderts. Erlangen-Rothenburg 1953.
- ders.: Die Bedeutung des Jahres 1848 für die evangelische Kirchengeschichte Deutschlands. In: Die Zeichen der Zeit 2. Jahrg. 1948 S. 307 ff; 408 ff.
- ders.: Kirche und öffentliches Leben im Urteil der lutherischen Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts. In: Theologia Viatorum - Jahrbuch der Kirchl. Hochschule Berlin 1950.
- Schmitt, Carl: Politische Romantik. München-Leipzig 1923. 2. Aufl. 1925.
- ders.: Römischer Katholizismus und politische Form. Hellerau 1925.
- Schnabel, Franz: Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert. 4 Bände. 2. Aufl. 1948-51.
- ders.: Der Zusammenschluß des politischen Katholizismus in Deutschland im Jahre 1848. In: Heidelberger Abhandlungen z. mittleren u. neueren Geschichte Heft 29. Heidelberg 1910.
- Schubert, Ernst: Die evangelische Predigt im Revolutionsjahr 1848. Ein Beitrag zur Geschichte der Predigt wie zum Problem der Zeitpredigt. Gießen 1913.
- Stegmann, Josef: Die soziale Gedankenwelt der Historisch-Politischen Blätter unter Joseph Edmund Jörg im Rahmen der zeitgenössischen Wirtschafts- und Sozialgeschichte. Theol. Diss. München 1961.
- Till, Rudolf: Hofbauer und sein Kreis. Wien 1951.

- Vigener, Fritz: Drei Géstalten aus dem modernen Katholizismus.
Möhler, Diepenbrock, Döllinger. In: Beiheft 7
der Historischen Zeitschrift. München-Berlin 1926.
- Wurm, Theophil: Die evangelische Kirche und das Jahr 1848.
In: Zeitwende Jahrg. 20, 1948/49 S. 397 ff.

LEBENS LAUF

Am 13. August 1932 wurde ich als ältester Sohn des Pfarrers Bernhard Schott und dessen Ehefrau Elisabeth geb. von Jechte in Liegnitz geboren. Das Gymnasium besuchte ich in Oppeln, nach 1945 in Schulpforta und Magdeburg. Die Hochschulreife erlangte ich 1951 am Gymnasium in Berlin-Steglitz.

Studiert habe ich evangelische Theologie an der Kirchlichen Hochschule Berlin, am ökumenischen Institut Bossey und in Göttingen, wo ich 1957 das 1. theol. Examen ablegte.

Nach einer Beurlaubung zum Lutherstudium in Göttingen wurde ich von der evangelischen Kirche in Hessen und Nassau in den praktischen Vorbereitungsdienst übernommen und legte 1961 das 2. theol. Examen in Darmstadt ab.

Nach Absolvierung eines Spezialpraktikums am konfessionskundlichen Institut in Bensheim wurde ich als Pfarrvikar mit der Verwaltung der Pfarrstelle Eibelshausen und 1963 mit der Wahrnehmung der Pfarrvikarstelle Wiesbaden-Erbenheim beauftragt.

Die theologischen Lehrer, bei denen ich Vorlesungen und Seminare besuchte, sind die Herren Professoren: Alberts, Braun, Doerne, Fischer, Galling, Gogarten, Harder, Hermann, Jeremias, Käsemann, Kraemer, Kruska, Kupisch, Maas, Reisner, Rost, Schmidt, Schott, Sucker, Stange, Trillhaas, Vogel, Weber, Westermann, Wolf, Zimmerli.

Die Anregung zu der vorliegenden Untersuchung gab Herr Professor D.M. Schmidt D.D., an dessen Seminar über "Novalis, die Christenheit oder Europa und der katholische Gedanke im 19. Jahrhundert" ich im Sommer-Semester 1953 in Berlin teilgenommen und eine Arbeit über die Histor.-Polit. Blätter angefertigt habe.

Für die freundliche Förderung und Betreuung, die ich durch Herrn Professor Schmidt in den vergangenen Jahren erfahren habe, sage ich ehrerbietigen und herzlichen Dank.

